

Innerweltlichkeit oder Nichtinnerweltlichkeit: das ist dort die Frage!

—— Xuan Ding (1832-1879) und dessen *Yeyu qiudeng lu*

Der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientalwissenschaften

der Universität Leipzig

eingereichte

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades

DOCTOR PHILOSOPHIAE

(Dr. phil.)

vorgelegt

von SHENG Yang

geboren am 22.08.1977 in Tianjin

Leipzig, den

30.3.2015

**Innerweltlichkeit oder Nichtinnerweltlichkeit:
das ist dort die Frage!**

—— Xuan Ding (1832-1879) und dessen *Yeyu qiudeng lu*

SHENG Yang

Inhaltsverzeichnis

Vorwort (S. iii)

Bemerkung (S. vi)

Inhaltsliste (S. vii)

Kap. I Einleitung (S. 1)

- § 1.1 Forschungsstand (S. 4)
- § 1.2 Forschungsmethoden (S. 16)
- § 1.3 Aufbau (S. 23)

Kap. II Xuan Ding: zur Person (S. 25)

- § 2.1 Geburts- und Todesjahr Xuan Dings (S. 26)
- § 2.2 Familie und Biographie Xuan Dings (S. 36)
- § 2.3 Xuan Dings Werke (S. 43)
- § 2.4 „Herr Missmut“ (S. 46)
- § 2.5 Xuan Dings soziales Umfeld (S. 49)

i

Kap. III Ausgaben des *Yeyu qiudeng lu* (S. 55)

Kap. IV Die Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu* (S. 65)

- § 4.1 Herkunft und Realitätsbezug (S. 66)
- § 4.2 Die Funktionen (S. 80)
- § 4.3 Die Zielsetzung (S. 92)
- § 4.4 *Sanshiliu sheng fenduo tuyong* (S. 95)
- § 4.5 Die Struktur (S. 106)

Kap. V Gedankenwelt des Xuan Ding (S. 113)

- § 5.1 Xuan Dings eigene Interpretationen (S. 114)
- § 5.2 Xuan Dings Gedankenwelt (S. 130)

Kap. VI Bewertung des *Yeyu qiudeng lu* (S. 137)

- § 6.1 *zhiguai* (S. 137)
- § 6.2 *Liaozhai zhiyi*, *Yuewei caotang biji* und *Yeyu qiudeng lu* (S. 144)
- § 6.3 Die literarische Qualität (S. 157)
- § 6.4 Die Autorenmotivation (S. 162)

Kap. VII Der historische Kontext (S. 173)

Kap. VIII Fazit (S. 188)

Anhänge (S. 205)

Anhang A: Xuan Dings Beinamen (S. 205)

Anhang B: Stammbaum Xuan Dings (S. 206)

Anhang C: Die Nachrichten über Xuan Ding in der *Shenbao* (S. 207)

Anhang D: Herkunft der Erzählungen in der apokryphen Ausgabe des *Yeyu qiudeng lu* vom Verlag Jinbu/Wenming Shuju (S. 212)

Anhang E: Die Funktionen (Ziele) der Erzählungen (S. 217)

Anhang F: Erzählungen im originalen *Yeyu qiudeng lu* (S. 222)

Anhang G: Xuan Dings Malereien und Kalligraphie (S. 238)

Literaturverzeichnis (S. 243)

Vorwort

Der Meister sprach: „Zu Lebzeiten der Eltern soll man nicht in die Ferne ziehen.“ Ich verließ dennoch meine Eltern mit knapp zwanzig, inzwischen sind beinahe zwanzig Jahre vergangen und ich habe an keinem dieser Tage meine Kindespflicht gut erfüllt; wenn ich daran denke, bekomme ich Schuldgefühle. Mit fast vierzig Jahren habe ich nun weder Karriere gemacht noch eine Familie gegründet; drei Verhaltensweisen weichen von kindlicher Pietät ab, und ich verkörpere zwei davon. Obwohl ich mich selbst als Konfuzianer bezeichne, halte ich die konfuzianischen Prinzipien nicht ein. Welch Schande! Dennoch sind meine Eltern tugendhaft und aufgeklärt, sie lassen mich niemals in den Vorwurf der „parteiischen Schmeicheleien“ geraten. Meine Mutter war schwer erkrankt und ihr hat der Himmel nur eine kurze Lebenszeit vergönnt. Ein altes Sprichwort lautet: „Der Sohn möchte seine Eltern unterhalten, dennoch haben diese keine Zeit darauf zu warten!“ Dies beschreibt genau meine Situation! Wenn ich daran denke, überkommt mich tiefe Trauer. Ich widme diese Arbeit meiner Mutter, in der Hoffnung, dass sie im Himmelreich Trost findet.

iii

Ich bin kein guter Student und ein unqualifizierter Forscher, Talent fehlt mir auch, wie kann ich auch eine wissenschaftliche Arbeit vollenden? Da Professor Philip Clart mich nicht für unwissend hielt, nahm er mich als seinen Schüler an. Mit seinen umfangreichen Kenntnissen brachte er mir Wissen bei. Mit Hilfe seiner langjährigen Belehrung, Ausbildung und Anleitung wurde diese Arbeit fertig gestellt. Sollte ich zukünftig zu etwas Erfolg gelangen, so verdanke ich dies Herrn Clart.

Die fünfjährige Arbeit im Studierzimmer wäre ohne Unterstützung von Lehrern und Freunden überhaupt nicht möglich gewesen. Professor Roland Altenburger hat sich bemüht, mir viele aufschlussreiche Hinweise zur Verbesserung zu geben. Zudem haben Katja Wengenmayr, Huang Yirong, Niu Haikun, Lucas Göpfert, Wieland Schulz und Andreas Berndt mir vollen Beistand geleistet. Dafür bedanke ich mich von ganzem Herzen.

Wenn ich mich in die Vergangenheit zurückversetze, erinnere ich mich an die Momente, in denen ich im Schein der Lampe Bücher

las oder in den Schriften mit den Literaten der alten Zeit verkehrte.
Dabei kommen mir folgende Gedanken in den Sinn:

Fünf Jahre lang meine Energie darauf konzentrieren,
viele Anomalien und Legenden durchzusehen.
In Geschichten treffe ich auf liebliche Fuchsgeister,
in Erzählungen sehe ich lebhaftes Gespenster.
Keine Chance auf Karriere, so löst man sich vom Konfuzianismus,
daraufhin nähert man sich Daoismus oder Buddhismus.
Voller Hindernisse für Gebildete, so ist seit alters das Leben,
wieso muss man unbedingt Su Dongpo nachahmen?

Überdies hat mich Fräulein Xu Jia jahrelang beim Studium unterstützt und im Leben begleitet; ihre äußerste Liebe ist unbeschreiblich, dafür bin ich unendlich dankbar.

自序

子曰：父母在不遠遊。予弱冠離家，自是近廿載矣，未曾一日盡烏私，思之不免潸然。時年迫不惑，祿仕難為，紅鸞猶缺，不孝之事有三，予獨佔其二；雖自謂儒生，而未全儒禮，悖矣！然椿萱高潔，高山景行，未嘗陷予於阿意之咎。萱堂病羸，天不假其年；古語云子欲養而親不待，此予之謂也，思之不禁慘然。惟以此文慰其在天之靈。

洋，書山樗櫟，學海沉舟，佔畢襤褸，搦管少才，然亦能有所著述耶？蓋柯先生若樸不以予愚鈍，坐西席之皋比，執綉虎之柔翰，經年傳道，數載授業，悉心解惑，方有是著矣。日後但有尺寸作為，皆自先生之教誨也！

雞窗五載，葳功今日，誠師友之襄助耳。安先生如巒，頻施丹黃，閱微郢政。另有溫君卡佳、黃君怡容、牛君海坤、盧君凱、蘇君威朗、博君安德等鼎力相助，承蒙錯愛，不勝受恩感激之至。

憶往昔，時燈下研習，或與古人神交，有感於懷曰：

v

五年心力苦銷磨，志怪傳奇過眼多；
展卷相逢狐繸繸，開篇又見鬼婆婆；
功名少路別儒教，入世無門近老佛；
自古書生常蹇舛，何須自餒仿東坡。

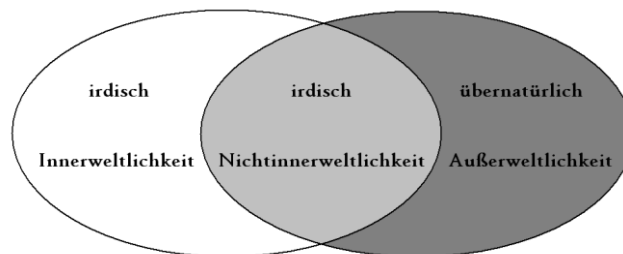
又蒙佳人許氏小姐經年紅袖添香；至情難謝，銘感不已。

甲午年除夕誌於萊比錫

Bemerkung

Die beiden im Titel eingeführten Begriffe „Innerweltlichkeit“ und „Nichtinnerweltlichkeit“ sind in der vorliegenden Arbeit bzw. für die Schlussbetrachtung über Xuan Ding von entscheidender Bedeutung. „Innerweltlichkeit“ ist die Interpretation der konfuzianischen Idee von „*rushi* 入世“, das bedeutet, man betrachtet die Idee des *Da-xue* 大學 (Das Große Lernen) – „den Staat zu ordnen und die Welt zu befrieden 治國平天下“ – als Leitlinie und bestrebt sich, in der Regierung Karriere zu machen. „Nichtinnerweltlichkeit“ hingegen bezieht sich etwa auf die philosophisch-daoistische Idee von „*yin* 隱“ (Einsiedelei), das bedeutet, man macht keine Karriere in der Regierung und wird somit die konfuzianische Idee nicht realisieren.* Außerdem wird in der vorliegenden Arbeit wegen der übernatürlichen Inhalte des bezüglichen Werkes auch der Begriff „Außerweltlichkeit“ genutzt, welcher im Gegensatz zu den obigen zwei Begriffen, die noch auf irdische Handlungen verweisen, die religiös-daoistische oder buddhistische übernatürliche Idee von „*chushi* 出世“ (Weltflucht) interpretiert, nach der man nach Unsterblichkeit strebt und die Menschenwelt verlassen will.

vi



In manchen Fällen lassen sich die „Nichtinnerweltlichkeit“ und die „Außerweltlichkeit“ nicht sehr deutlich unterscheiden; allerdings können sie für die konfuzianische „Innerweltlichkeit“ zusammen als eine Einheit betrachtet werden, da beide der Idee von *rushi* gegenüber stehen.

* Die Idee von „*yin*“ ist ebenso dem Konfuzianismus zuzuschreiben, im Gegensatz zu der daoistischen Idee ist die konfuzianische „*yin*“, grob gesagt, kein Ehrgeiz von Konfuzianern bzw. nicht deren endgültiges Lebensziel.

Inhaltsliste

Um die Ausdrücke zu vereinfachen, werden hier alle Titel der Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu* und dessen Fortsetzungsband *Yeyu qiudeng xulu* aufgelistet und übersetzt. Jeder Titel wird von einem Code bezeichnet. Zum Beispiel bezeichnet „Nr.1-3-6“ die 6. Erzählung im 3. Kapitel des Hauptbandes und „Nr.2-7-9“ die 9. Erzählung im 7. Kapitel des Fortsetzungsbandes.

Yeyu qiudeng lu:

- Nr.1-1-1: 青天白日 *Klarer Himmel und helle Sonne*
Nr.1-1-2: 銀鴈 *Frau Yinyan*
Nr.1-1-3: 王大姑 *Frau Wang Dagū*
Nr.1-1-4: 雅賺 *Edler Betrug*
Nr.1-1-5: 東鄰墓 *Das Grab des östlichen Nachbarn*
Nr.1-1-6: 龍梭三娘 *Frau Longsuo Sanniang*
Nr.1-1-7: 迦陵配 *Das Ehepaar von Jialing*
Nr.1-1-8: 劉子儀膏藥 *Heilpflaster von Liu Ziyi*
Nr.1-1-9: 吳孝子 *Der pietätvolle Sohn der Familie Wu*
Nr.1-1-10: 桂林臬署三異 *Drei ungewöhnliche Ereignisse im Justizministerium von Guilin*
Nr.1-1-11: 應聲藍面鬼 *Das Gespenst mit blauem Gesicht*
Nr.1-1-12: 忠魂入夢 *Held kommt in meinen Traum*
Nr.1-1-13: 玉紅冊 *Yuhong-Heft*
Nr.1-1-14: 奚大瘤 *Herr Xi Daliu*
- Nr.1-2-1: 了不了道人 *Der Daoist Liaobuliao*
Nr.1-2-2: 閨俠 *Die ritterliche Frau*
Nr.1-2-3: 瓶隱子 *Der alkoholsüchtige Mann*
Nr.1-2-4: 慧眼救難產 *Mönch rettet die schwere Geburt*
Nr.1-2-5: 俞翠燕完貞 *Yu Cuiyan vollendet ihre Keuschheit*
Nr.1-2-6: 東野砧娘 *Frau Zhenniang aus Dongye*
Nr.1-2-7: 田處士石驢 *Steinesel von Einsiedler Tian*
Nr.1-2-8: 桑兒 *Der Tunichtgut Sang'er*
Nr.1-2-9: 血瘤中有大紅寶石 *Großer Rubin in Geschwulst*
Nr.1-2-10: 儼然齊人 *Wie der Mann aus Staat Qi*

Nr.1-2-11: 捆仙索 *Seil, der Geiste festbindet*
Nr.1-2-12: 盈盈 *Frau Yingying*
Nr.1-2-13: 義仆琴軫 *Rechtschaffener Diener Qinzhen*
Nr.1-2-14: 以癡寄烈 *Keuschheit irrsinnig vollenden*
Nr.1-2-15: 千秋冥吏 *Beamter der Unterwelt*

Nr.1-3-1: 一聲雷 *Der Mönch Yishenglei*
Nr.1-3-2: 烈殤盡孝 *Pietätvolles Mädchen vollendet Pietät*
Nr.1-3-3: 父子神鎗 *Vater und Sohn sind Scharfschützen*
Nr.1-3-4: 珊珊 *Frau Shanshan*
Nr.1-3-5: 麻瘋女邱麗玉 *Frau Qiu Liyu mit Leprakrankheit*
Nr.1-3-6: 佟阿紫 *Der junge Mann Tong Azi*
Nr.1-3-7: 雪里紅 *Frau Xuelihong*
Nr.1-3-8: 鄒生艷遇 *Leidenschaftliche Abenteuer vom jungen Mann Wu*
Nr.1-3-9: 假五通神 *Gefälschte Wutong-Geister*
Nr.1-3-10: 父子同日成婚皆元配 *Vater und Sohn heiraten am selben Tage*
Nr.1-3-11: 郝騰蛟 *Offizier Hao Tengjiao*

Nr.1-4-1: 香妮兒 *Frau Xiangni'er*
Nr.1-4-2: 海陽李氏女郎 *Frau Li aus Haiyang*
Nr.1-4-3: 長人 *Große Männer*
Nr.1-4-4: 谷慧兒 *Frau Guhui'er*
Nr.1-4-5: 白老長 *Der Altmann Bai*
Nr.1-4-6: 識字魑 *Berggespenst, der lesen kann*
Nr.1-4-7: 上官生 *Der junge Mann Shangguan*
Nr.1-4-8: 戴笠先生像 *Das Porträt des Herrn mit Kegelhut*
Nr.1-4-9: 鹿女泉 *Quelle des Hirsch-Mädchens*
Nr.1-4-10: 鐵簪子 *Eisenhaarnadel*
Nr.1-4-11: 海濱古鐵 *Alte Eisenplatte an der See*
Nr.1-4-12: 金奴玉液硯 *Jinnu-Yuye Tuschereibstein*
Nr.1-4-13: 冰炭緣 *Schicksal der Eis und Feuer*
Nr.1-4-14: 賣兒田 *Feld des verkauften Sohnes*
Nr.1-4-15: 北極毘耶島 *Bije Insel am Nordpol*
Nr.1-4-16: 神燈 *Heiliges Licht*
Nr.1-4-17: 宓珠 *Das Mädchen Mizhu*

Nr.1-5-1: 卓二娘 *Frau Zhou Erniang*
Nr.1-5-2: 丹青奇術 *Außergewöhnliche Malerkunst*

- Nr.1-5-3: 范小仙 *Der Unsterbliche Fan Xiaoxian*
Nr.1-5-4: 郁線雲 *Frau Yu Xianyun*
Nr.1-5-5: 樟柳神 *Geist des Kampferbaums*
Nr.1-5-6: 木孩童 *Holzbaby*
Nr.1-5-7: 古劍鐵 *Eisen aus altem Schwert*
Nr.1-5-8: 痴蘭院主 *Gärtnerin des Chilan-Parks*
Nr.1-5-9: 沉香街 *Straße des Adlerholzes*
Nr.1-5-10: 小癩子 *Der Tunichtgut Xiaolaizi*
Nr.1-5-11: 稽聳歿為文信國公冥幕 *Ji Song arbeitet als Sekretär für Herr Wenxin in der Unterwelt*
Nr.1-5-12: 喪事演劇 *Posse bei der Todesfeier*
Nr.1-5-13: 穀於菟 *Vegetarische Tigerin*
Nr.1-5-14: 丐癖 *Hobby zum Betteln*
Nr.1-5-15: 路九郎 *Der junge Mann Lujiu*
Nr.1-5-16: 髮綉佛 *Buddhaporträt aus Haaren*
- Nr.1-6-1: 太容第一洞天 *Die Höhle in Tairong*
Nr.1-6-2: 禿髮張 *Kahlkopf Zhang*
Nr.1-6-3: 陸季真 *Student Lu Jizhen*
Nr.1-6-4: 巫仙 *Hexenmeister*
Nr.1-6-5: 十八鶴來堂 *Halle der 18 Kraniche*
Nr.1-6-6: 玉牌殉葬 *Jade Medaille als Grabbeigabe*
Nr.1-6-7: 鄧龍君 *Herr Denglong*
Nr.1-6-8: 翟仙石 *Herr Zhai Xianshi*
Nr.1-6-9: 離魂壻 *Schwiegersohn, der Geist verlor*
Nr.1-6-10: 鬼神報施各別 *Verschiedene Revanchen von Geistern und Gespenstern*
Nr.1-6-11: 稽查天下五嶽四瀆香火使 *Patrouille der fünf heiligen Berge*
Nr.1-6-12: 妾薄命 *Tragisches Mädchen*
- Nr.1-7-1: 大腳仙殺賊三快 *Drei Frauen mit großen Füße töten die Banditen*
Nr.1-7-2: 南郭秀才 *Student aus Südstadt*
Nr.1-7-3: 驢化為履 *Esel wird Schuh*
Nr.1-7-4: 樹孔中小人 *Kleine Menschen in Bäume*
Nr.1-7-5: 楠將軍 *General Nan*
Nr.1-7-6: 曇花記 *Legende von Epiphyllum*
Nr.1-7-7: 博山兩賢婦 *Zwei tugendhafte Frauen aus Boshan*
Nr.1-7-8: 珠江花舫 *Blumenschiff im Zhujiang-Fluss*
Nr.1-7-9: 金竹寺 *Kloster der goldenen Bambusse*

Nr.1-7-10: 石郎蓑笠墓 *Grab von Shilang*
Nr.1-7-11: 馬姓 *Herr Ma*
Nr.1-7-12: 獨角獸 *Das Einhorn*
Nr.1-7-13: 離垢園 *Staubfreier Garden*
Nr.1-7-14: 陶莊 *Landgut der Familie Tao*
Nr.1-7-15: 十丈蓮 *Lotosmädchen*
Nr.1-7-16: 古泗州城 *Die alte Stadt Sizhou*

Nr.1-8-1: 刑房吏 *Gefängniswärter*
Nr.1-8-2: 塑少陵像 *Die Statue von Du Fu*
Nr.1-8-3: 血炬照銀 *Die blutige Fackel zeigt Silber*
Nr.1-8-4: 玉蟾蜍 *Die Jade-Kröte*
Nr.1-8-5: 葫蘆生 *Junger Mann mit Flaschenkürbis*
Nr.1-8-6: 來不得 *Die Höhle Laibude*
Nr.1-8-7: 金蝦蟆 *Goldener Frosch*
Nr.1-8-8: 鍊鎖記 *Legende des eisernen Schlosses*
Nr.1-8-9: 蚌珠 *Muschelperle*
Nr.1-8-10: 莽頭陀 *Python-Mönch*
Nr.1-8-11: 賺漁報 *Revanche der Fischerfamilie*
Nr.1-8-12: 耍字謎 *Worträtsel*
Nr.1-8-13: 公道娘子 *Fräulein der Gerechtigkeit*
Nr.1-8-14: 除三蠹 *Drei Sünden beseitigen*

Yeyu qiudeng xulu:

Nr.2-1-1: 晁十三郎 *Junger Mann Chao Shisan*
Nr.2-1-2: 綠蓑釣叟 *Der alte Angler*
Nr.2-1-3: 珍珠襦 *Perle-Hemd*
Nr.2-1-4: 王大肉 *Der Koch Wang Darou*
Nr.2-1-5: 翠綃 *Frau Cuixiao*
Nr.2-1-6: 草龍真人 *Wahrer Mensch des Grasdrachen*
Nr.2-1-7: 石翹翹 *Frau Shi Qiaoqiao*
Nr.2-1-8: 碧雲 *Frau Biyun*
Nr.2-1-9: 絳州生 *Student aus Jiangzhou*
Nr.2-1-10: 槐相公碑 *Grabstein des Herrn Huai*
Nr.2-1-11: 柴秀才 *Student Chai*
Nr.2-1-12: 五升 *Fünf Liter*

Nr.2-1-13: 啞泉 *Stummquelle*

Nr.2-1-14: 張侍禦 *Zensor Zhang*

Nr.2-2-1: 銀變蝦蟆 *Silber wird Frosch*

Nr.2-2-2: 七首千將 „Qihou“ und „Qianjiang“

Nr.2-2-3: 九郎 *Der Junge Jiulang*

Nr.2-2-4: 雪狸 *Die Löwenkatze*

Nr.2-2-5: 婷婷 *Frau Tingting*

Nr.2-2-6: 鐵蕭緣 *Legende der eisernen Flöte*

Nr.2-2-7: 海棠詞 *Dichtung der Zierquitte*

Nr.2-2-8: 泥和尚 *Schlammmonch*

Nr.2-2-9: 一裘報恩 *Fuchsfée vergilt Wohltat*

Nr.2-2-10: 馮鐵丸 *Feng Tiewan*

Nr.2-2-11: 噩公子 *Der Krokodiljunge*

Nr.2-2-12: 洞房花燭問東西 *Fragen über das Ding in der Hochzeitsnacht*

Nr.2-2-13: 小報應 *Das kleine Karma*

Nr.2-2-14: 王西樓仙畫 *Heilige Malerei in der westlichen Dachstube*

Nr.2-2-15: 柳建雄石櫛 *Steinsarg von Liu Jianxiong*

Nr.2-2-16: 鞭石祈雨 *Steine peitschen, um Regen zu bitten*

Nr.2-2-17: 幽芳娘子 *Frau Youfang*

xi

Nr.2-3-1: 白雲仙 *Frau Bai Yunxian*

Nr.2-3-2: 王母閣 *Pavillon der Königsmutter des Westens*

Nr.2-3-3: 嗚呼者者 *Wuhu Zhezhe*

Nr.2-3-4: 棒頭神 *Geist des Nudelholzes*

Nr.2-3-5: 老鴉嘴 *Der Mann namens Alte Yazui*

Nr.2-3-6: 狗兒 *Der Junge Gou'er*

Nr.2-3-7: 聯報三則 *Drei Geschichten über Spruchpaar*

Nr.2-3-8: 閻王斷 *Gnadenloser Fischer*

Nr.2-3-9: 別妖樓 *Yueyao-Pavillon*

Nr.2-3-10: 秦二官 *Der junge Mann Qin Erguan*

Nr.2-3-11: 剔銀燈 *Silberleuchter*

Nr.2-3-12: 瓊瓊紫霞貞姑 *Die Göttin Qiongqiong Zixia*

Nr.2-3-13: 箏娘 *Frau Zhengniang*

Nr.2-4-1: 樊惜惜 *Freudenmädchen Fan Xixi*

Nr.2-4-2: 唐玉環 *Frau Tang Yuhuan*

Nr.2-4-3: 玉猿翻筋斗三個半 *Jade-Affe überschlägt sich drei und halbe Male*

- Nr.2-4-4: 金婆 *Frau Jinpo*
Nr.2-4-5: 牛頭 *Ringkopf*
Nr.2-4-6: 見錢眼開 *Augen offen weit vorm Geld*
Nr.2-4-7: 坐地虎 *Der Anwalt Zuodihu*
Nr.2-4-8: 粉郎 *Der junge Fenlang*
Nr.2-4-9: 三十六雷山人 *Der Daoist Sanshiliu Leishanren*
Nr.2-4-10: 賽嫦娥 *Frau Sai-Chang'e*
Nr.2-4-11: 蛇隔 *Schlange-Krankheit*
Nr.2-4-12: 司徒如意郎君 *Der Junge Situ Ruyi*
Nr.2-4-13: 賣高帽子 *Große Hüte verkaufen*
- Nr.2-5-1: 返生香草 *Wiederbelebungs-kraut*
Nr.2-5-2: 天魔禪院 *Kloster Tianmo*
Nr.2-5-3: 香憨兒 *Der Junge Xianghan'er*
Nr.2-5-4: 保赤經 *Die „Baochi“-Schrift*
Nr.2-5-5: 鴈高翔 *Held Yan Gaoxiang*
Nr.2-5-6: 南樓事犯 *Sünde in der Süd-Kammer*
Nr.2-5-7: 泅者 *Der Taucher*
Nr.2-5-8: 記鎖岡橋後聞二則 *Zwei Geschichte über Suogang-Brücke*
Nr.2-5-9: 神娥 *Die Göttin*
Nr.2-5-10: 馬頭生角 *Horn auf Pferd-kopf*
Nr.2-5-11: 貨郎兒 *Der Kleinhändler*
- Nr.2-6-1: 蓮塘春社 *Frühlingsgesellschaft des Lotos*
Nr.2-6-2: 枝娘 *Die Göttin Zhiniang*
Nr.2-6-3: 鑄神甌 *Heiliges Gefäß zu bauen*
Nr.2-6-4: 耕硯圖 *Genyan-Malerei*
Nr.2-6-5: 摩訶縞衣女貞佛菩薩 *Buddha des Mädchens in weißer Kleidung*
Nr.2-6-6: 姜小玉 *Frau Jiang Xiaoyu*
Nr.2-6-7: 槐根銀甕 *Gefäß mit Silber unter Schnurbaum*
Nr.2-6-8: 祝大哥 *Bruder Zhu*
Nr.2-6-9: 紫葳娘 *Frau Ziwei*
Nr.2-6-10: 燕尾兒 *Held Yan Wei'er*
Nr.2-6-11: 趙蓉江可惡 *Der hässlicher Zhao Rongjiang*
Nr.2-6-12: 三短唱粉牆兒高似青天 *Drei Geschichten über Zwerg*
Nr.2-6-13: 鰲弮 *Starrköpfige Weichschildkröte*
Nr.2-6-14: 插金花 *Durchgefallende Studenten*
Nr.2-6-15: 香山七娘子 *Frau Qiniangzi aus Xiangshan*

Nr.2-6-16: 紅蕤 *Frau Hongrui*
Nr.2-6-17: 委婉使者 *Der Weiwan-Bote*
Nr.2-6-18: 亥氏夫人 *Frau Wildschwein*

Nr.2-7-1: 靈岩石 *Geisterkraftiger Stein*
Nr.2-7-2: 諫鳥 *Sprechender Vogel*
Nr.2-7-3: 髯樵 *Holzfäller*
Nr.2-7-4: 牛頭社公 *Der Ring-Erdgott*
Nr.2-7-5: 雙才 *Die Hure Shuangcai*
Nr.2-7-6: 柳聲 *Frau Liusheng*
Nr.2-7-7: 忠愛 *Loyalität und Liebe*
Nr.2-7-8: 郭秋卿 *Frau Guo Qiuqing*
Nr.2-7-9: 折齒佳人 *Die Schönheit, die die Zähne schlägt*
Nr.2-7-10: 禿尾龍陽 *Schwulesel*
Nr.2-7-11: 小娜 *Frau Xiaona*
Nr.2-7-12: 楊柳花三嫂 *Frau Yangliu Huasansao*
Nr.2-7-13: 狐俠 *Ritterlicher Fuchs*
Nr.2-7-14: 安三姐 *Frau An Sanjie*

Nr.2-8-1: 滌煩香 *Difanxiang-Pfirsich*
Nr.2-8-2: 爬山虎 *Berg steigender Tiger*
Nr.2-8-3: 三好三是 *Drei „gut“ und drei „ja“*
Nr.2-8-4: 酒泉 *Die Weinquelle*
Nr.2-8-5: 九蓮洲高會 *Bankett in Jiulianzhou*
Nr.2-8-6: 韻小 *Yun Xiao*
Nr.2-8-7: 四夢村 *Dorf der vier Träumer*
Nr.2-8-8: 清波公子 *Der junge Gott Qingbo*
Nr.2-8-9: 牙疼咒 *Verfluchter Zahnschmerz*
Nr.2-8-10: 夜不收 *Der Tunichtgut Yebushou*
Nr.2-8-11: 陽穀印 *Kreisvorsteher von Yanggu*
Nr.2-8-12: 刀背刻辭 *Inschrift auf Schwert*
Nr.2-8-13: 裝金鼠 *Buddhistische Mäuse*
Nr.2-8-14: 大蛇 *Die große Schlange*
Nr.2-8-15: 聲音石 *Musikstein*

Kapitel I. Einleitung

Nicht in Regierung, nicht in Berge,
nicht in Städte;
不廊廟，不山林，不市井；
ein Stück Acker, dreißig Hektar;
有硯田，三十頃；
als Bauer, als Einsiedler.
可以耕，可以隱；
Wer ist der Flüchtling?
Der heißt Xuan Ding.
翳何人？曰宣鼎。¹



Dieses *Yanyin tu* 硯隱圖 (*Porträt des Einsiedlers auf Reibstein*) ist ein Selbstbildnis von Xuan Ding 宣鼎 (1832–1879).² Er behauptet in diesem Gedicht, dass er ein nichtinnerweltlicher Einsiedler sei bzw. sein wolle; allerdings war er, als er 1866 das Bild malte, als ein innerweltlicher Gebildeter tätig (hierzu siehe Kap. 2). Woraus ergibt sich dieser klare Widerspruch bei ihm?

¹ Das Gedicht befindet sich sowohl auf dieser Malerei als auch im *Yeyu qiudeng xulu*, siehe XUAN Ding 1880: Kap. 6: 8. In der Widmung des Selbstbildnisses erklärt Xuan Ding, dass er am 31. März 1866, als er 35 sui 歲 war (nach chinesischer Zählung; 1866 sollte er 34 sein, der März liegt vor seinem Geburtstag, daher war er eigentlich noch im Alter von 33 Jahren; siehe auch § 2.2), anhand seines Reibsteins das Bild anfertigte; siehe „Anhang G“ für die Details. Im Fortsetzungsband des *Yeyu qiudeng lu* erwähnt Xuan Ding, dass er einst ein Porträt malen ließ und dieses Gedicht als eine Widmung selbst darauf schrieb. Jenes Porträt ist heute nicht vorhanden und entspricht nicht diesem Selbstbildnis; wann und von wem das besagte Porträt gemalt wurde, hat Xuan Ding nicht erwähnt.

² Das Todesjahr Xuan Dings wird üblicherweise im Jahr 1880 angegeben. Dieses Datum ist in der Literatur weit verbreitet: Xuan Ding (1832–1880?), siehe z. B. XUAN Ding 1987a: Vorwort des Herausgebers; XUAN Ding 1999: Vorwort des Herausgebers; HU Jinwang 1989: 83. Tatsächlich ist Xuan Ding bereits 1879 verstorben, worauf im Kap. 2 näher eingegangen werden soll.

Das *Yeyu qiudeng lu* 夜雨秋燈錄 (*Aufzeichnungen der herbstlichen Lampe in Regennacht*)³ von Xuan Ding ist ein bedeutender Vertreter der *biji xiaoshuo* 筆記小說 (Erzählliteratur in Notiz-Form)⁴ aus der Schlussphase der Kaiserzeit Chinas. Das Kompendium erschien in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts und enthält insgesamt 230 Erzählungen (jeder Band enthält 8 *juan* 卷 [Kapitel] und 115 Erzählungen), darunter *zhiguai* 志

³ Das Werk umfasst zwei Bände: den Hauptband *Yeyu qiudeng lu* und den Fortsetzungsband *Yeyu qiudeng xulu* 夜雨秋燈續錄. In der vorliegenden Arbeit werden beide Bände als eine Einheit behandelt und die Bezeichnung „*Yeyu qiudeng lu*“ genutzt, in Sonderfällen werden entsprechende Erläuterungen angegeben.

⁴ Manche Begriffe haben im Kontext der westlichen Kultur und der chinesischen Kultur, und sogar innerhalb der chinesischen Kultur von verschiedenen Zeitaltern kein Äquivalent. Das Wort *xiaoshuo* zum Beispiel trägt in China erst seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts die deutsche Bedeutung von „Roman“ oder „Novelle“. Wie Helwig Schmidt-Glintzer zeigt: „Im Gegensatz zur Poesie und zum kunstvollen Essay zählten im traditionellen China literarische Kleinformen wie Anekdoten, Märchen und Wundergeschichten und später die Novellistik nicht zur hohen Literatur, waren dafür aber vermutlich bei weiten Kreisen umso beliebter. Die nicht der konfuzianischen Literatur, aber auch nicht mehr der religiösen, buddhistischen oder daoistischen Heiligen- und Wunderlegendenliteratur zuzurechnenden Textsammlungen werden der Gattung der *xiaoshuo* zugeordnet.“ (SCHMIDT-GLINTZER 1990: 212) Daher ist es im engeren Sinne falsch, dass *xiaoshuo* als „Roman“ oder „Novelle“ übersetzt wird; ebenfalls sind einige andere Begriffe wie *biji*, *zhiguai*, *chuanqi* auch schwer zu übersetzen. Die Übersetzungen in den westsprachigen Literaturen sind ebenso sehr unterschiedlich; beispielsweise wird *biji* als „Pinselfaufzeichnungen“ (Monika Motsch u. Helwig Schmidt-Glintzer), „Pinselfnotizen“ (Reinhard Emmerich), „random jottings“, „note-form literature“, „brush notes“, „literati miscellanies“, „miscellaneous notes“ (siehe *The Columbia History of Chinese Literature*) übersetzt; *zhiguai* als „Beschreibung des Unnormalen“ (Thomas Zimmer), „Beschreibung von Mirabilien“ (Emmerich), „Berichte von Übernatürlichem“ (Schmidt-Glintzer), „Aufzeichnungen von Merkwürdigkeit“ (Karl-Heinz Pohl), „Berichte von Geistergeschichten“, „Berichte über Geister und Dämonen“, „Berichte von Übernatürlichen“, „übernatürliche Berichte“ (Motsch), „records of the strange“, „accounts of the strange“, „records of anomalies“ (Judith Zeitlin), „accounts of anomalies“ (Robert Ford Company); auch *chuanqi* als „Erzählung über Außergewöhnliches“ (Schmidt-Glintzer), „Helden- und Liebesgeschichten“ (Motsch), „überlieferte Merkwürdigkeiten“ (Emmerich), usw. Alle diese Übersetzungen sind weder falsch noch hundertprozentig präzise. Kenneth DeWoskin benutzt 1974 in seiner Dissertation einfach die *pinyin* 拼音-Lautumschrift für solche Begriffe und schlägt vor, dass man sich die Bemühung von Übersetzung ersparen könne (siehe DEWOSKIN 1974: 1-2). In der vorliegenden Arbeit wird auch *pinyin* benutzt, dennoch wird die deutsche Übersetzung, die ich für passend halte, bei Erstnennung eines Begriffes angegeben.

怪 (Aufzeichnungen von Anomalien) und *zhiren* 志人 (Aufzeichnungen von Menschen).⁵ *Zhiguai* machen einen großen Teil des Werkes aus, weshalb Gelehrte auch von einer *zhiguai xiaoshuo* 志怪小說 (Erzählliteratur von Anomalien) sprechen. Die Erzählungen sind zumeist mit Kommentaren Xuan Dings versehen, die Einblicke in seine Lebens- und Weltanschauung erlauben.

Xuan Ding erklärt im Vorwort seine Situation zur Zeit der Abfassung dieses Werkes:

[Damals] fiel der Regen traurig hernieder, vor mir tanzte die kalte Kerzenflamme. Tausend Meilen war ich von meiner Heimat entfernt und hatte oft davon geträumt zurückzukehren. Die Seele des Herbstes wollte etwas sagen, und der Dämon der Krankheit überfiel mich plötzlich. Das war eine hilflose Situation. Als hilfloser Mensch, der sich in einer solchen hilflosen Lage befand, blieb mir nichts anderes übrig, als fleißig zu schreiben.

愁霖滴瀝，冷焰動搖。千里家山時入夢寐，秋魂欲語病魔乍來。此無可奈何之境也。以無可奈何之身，當無可奈何之境，未能已已，奮筆直書耳。⁶

Es ist darauf angelegt, dem Leser von Anfang an die Stimmung des Autors aufzuzeigen. Das Wort „hilflos“ (*wuke naihe* 無可奈何), welches Xuan Dings Mentalität exakt widerspiegelt, nimmt eine besonders große Rolle ein.

Einen ähnlichen Eindruck hat Pu Songling 蒲松齡 (1640–1715) schon im Vorwort seines *Liaozhai zhiyi* 聊齋志異 (Aufzeichnungen des Außergewöhnlichen aus dem Liaozhai) hinterlassen:

Einsam ist das trübe Licht meiner erlöschenden Lampe. Durch mein ärmliches Studierzimmer fegt der Wind, und der Tisch ist so kalt wie Eis. In dieser Lage habe ich aus kleinen Stücken dieses

⁵ Das Wort „*zhiguai*“ wurde erst in der Ming 明-Zeit (1368–1644) von Hu Yinglin 胡應麟 (1551–1602) als Gattungsbegriff verwendet (siehe HU Yinglin 2001: 362–371). In der Neuzeit war es Lu Xun 魯迅, der den Gattungsnamen *zhiguai* als Standardbegriff etablierte. Gleichzeitig hat Lu Xun auch den Gattungsbegriff „*zhiren*“ eingeführt, um die Beziehung zu den *zhiguai* aufzuzeigen (siehe LU Xun 1987: 307–311). Diese Bezeichnungen sollen hier nur zur Kennzeichnung für einige Erzählungen Xuan Dings verwendet werden, hierzu siehe auch ZHAO Xiaohuan 2005: 16–21.

⁶ XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

mein Pelzwerk, meine Novellen, zusammengeflickt, verwegen genug, die Fortsetzung einer ähnlichen Sammlung von Geschichten über die Unterwelt schreiben zu wollen. Ein Becher Wein hat meinen Pinsel beflügelt und geholfen, dieses Buch der einsamen Empörung zu vollenden. Wenn ich es in dieser Form dem Leser übergebe, so hoffe ich, es werde ihm genügen, um mich zu bedauern. 獨是子夜熒熒，燈昏欲蕊，蕭齋瑟瑟，案冷疑冰。集腋為裘，妄續幽冥之錄；浮白載筆，僅成孤憤之書。寄托如此，亦足悲矣！⁷

Diese Worte vermitteln dem Leser das Bild einer kalten Nacht voll Verlassenheit bei Kerzenschein. Es lässt sich anmerken, dass die meisten *zhiguai xiaoshuo* der Qing 清-Zeit (1644–1911) vor einem tragischen Hintergrund verfasst wurden.⁸ Der Stil des *Yeyu qiudeng lu* ähnelt jenem des *Liaozhai zhiyi*; das Werk wird von Gelehrten häufig als „Imitation des *Liaozhai*“ bezeichnet,⁹ manche Editionen tragen angeblich sogar den Titel „*Liaozhai zhiqi* 聊齋志奇“ (*Aufzeichnungen der Seltsamkeiten aus dem Liaozhai*).¹⁰

§ 1.1 Forschungsstand

Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, werden in diesem Abschnitt nicht alle Forschungsfragen diskutiert; die relevanten Forschungsfragen werden in den Folgekapiteln an den entsprechenden Stellen eingehender betrachtet.

Der Stand der Forschung zum *Yeyu qiudeng lu* ist in zwei Arbeiten von Wu Na 吳娜 sehr ausführlich zusammengefasst; ihrer Ansicht nach setzte die Forschung zum *Yeyu qiudeng lu* bereits in der Über-

⁷ PU Songling 1981: Vorwort des Autors; deutsche Übersetzung modifiziert von RÖSEL 1987: 21. Gottfried Rösel hat „*gufen* 孤憤“ (einsame Empörung) fälschlicherweise als „einsamer Eifer“ (*fen* 奮) übersetzt.

⁸ Siehe SHENG Yang 2015 (im Erscheinen).

⁹ Siehe LIU Yongqiang 2007: 413; SHI Changyu 2004: 587; WU Zhida 1994: 773; XUAN Ding 1987a: 1; XUE Hongji/WANG Cuigang/LI Weishi 1981: 577; ZHANG Jingqiu 1997: 156. Hinsichtlich der Frage, inwiefern das *Yeyu qiudeng lu* eine Imitation des *Liaozhai zhiyi* ist, stimme ich nicht vollständig mit der Lehrmeinung überein. Im Kap. 6 soll näher auf diese Problematik eingegangen werden, an dieser Stelle wird vorläufig die gängige Argumentation benutzt.

¹⁰ ZHANG Bing 2005: 1438.

gangsphase von der Qing- zur Republik-Zeit ein.¹¹ Dabei stützt sie sich auf die Kommentare von Cai Erkang 蔡爾康 und He Yong 何鏞 zum *Yeyu qiudeng lu*.¹² Das Werk wurde von den beiden sehr hoch eingeschätzt, Cai Erkang schreibt etwa:

Das Buch genießt einen guten Ruf in der Welt der Literaten und der Einsiedler. Alle Leute wetteifern darin, es zu lesen, um sich zu zerstreuen und zu vergnügen.
價重雞林，譽隆鵷冠；爭先快睹，悅目怡情。¹³

He Yong kommentiert anerkennend:

Das Buch ist für immer und ewig unvergesslich, ebenso ist der Autor.
其書足以千古，其人可知矣。¹⁴

Allerdings können diese Kommentare meiner Ansicht nach eher nicht als unvoreingenommene Bewertungen des *Yeyu qiudeng lu* angesehen werden, da beide Personen als Freunde Xuan Dings galten; ihre Urteile fielen daher unvermeidlich positiver aus. Darüber hinaus wurde das *Yeyu qiudeng lu*, in dem die soeben zitierten Kommentare als Vor- und Schlusswort dienen, durch den Zeitungsverlag *Shenbao* 申報 [Shun Pao] herausgegeben, bei dem sowohl Cai Erkang als auch He Yong angestellt waren. Ihre Kommentare lassen sich daher auch als Werbung für das Buch und damit kaum als Grundlage einer wissenschaftlichen Arbeit verstehen. In der Folgezeit äußerten sich auch weitere Literaten zu Xuan Ding und *Yeyu qiudeng lu*, doch auch bei diesen Essays handelt es sich nach Einschätzung Wu Nas um bloße persönliche Kommentare und keine wissenschaftlichen Einschätzungen.¹⁵

Die früheste akademische Bewertung findet sich im *Zhongguo xiaoshuo shilüe* 中國小說史略 (Kurze Geschichte der chinesischen Romandichtung) von Lu Xun 魯迅 (1881–1936) und lautet:

Xuan Ding aus Tianchang verfasste das *Yeyu qiudeng lu* mit insge-

¹¹ Siehe WU Na 2006: 2; WU Na 2009: 50.

¹² Die zwei Personen werden im Kap. 2 vorgestellt.

¹³ XUAN Ding 1880: Vorwort.

¹⁴ Ebd.: Schlusswort.

¹⁵ WU Na 2006: 2–5; WU Na 2009: 50.

samt 16 *juan* (inklusive eines Vorwortes aus dem 21. Jahr der Guangxu-Ära). Das Buch imitiert das *Liaozhai zhiyi* im Stil und war seinerzeit weit verbreitet. Dennoch handeln die Erzählungen nur selten von Anomalien, sondern sind vielmehr Liebesgeschichten.

天長宣鼎作夜雨秋燈錄十六卷（光緒二十一年序），其筆致又純為聊齋者流，一時傳佈頗廣遠。然所記載，則已狐鬼漸稀，而煙花粉黛之事盛矣。¹⁶

Recherchen haben allerdings ergeben, dass diese Bewertung ungerechtfertigt ist: Die Anmerkung „inklusive eines Vorwortes aus dem 21. Jahr der Guangxu-Ära“¹⁷ macht deutlich, dass Lu Xun wohl eine apokryphe Ausgabe gelesen haben muss.¹⁸ Aufgrund dieser Tatsache ist die Bewertung Lu Xuns für die wissenschaftliche Forschung zum originalen *Yeyu qiudeng lu* nicht verwendbar.

Für die Zeit nach der Gründung der Republik bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts lassen sich keine Forschungen über Xuan Ding und sein *Yeyu qiudeng lu* finden. Ein wichtiger Grund hierfür war der Einfluss der Neue-Kultur-Bewegung (Xinwenhua Yundong 新文化運動) sowie der Kulturrevolution (Wenhua Dageming 文化大革命), die für die klassische chinesische Kultur, einschließlich ihrer Sprache, einen gewaltigen Schlag bedeuteten.¹⁹ Erst als Cao Guangfu 曹光甫 (Künstlernamen Henghe 恒鶴) 1985 den Aufsatz „*Yeyu qiudeng lu* he *Yeyu qiudeng xulu* chutan 夜雨秋燈錄和夜雨秋燈續錄初探“²⁰ (Die erste Recherche zu *Yeyu qiudeng lu* und *Yeyu qiudeng xulu*) verfasste (Herausgabe 1986), schenkte die Gelehrtenwelt Xuan Ding und dem *Yeyu qiudeng lu* erneut Aufmerksamkeit. Dennoch liegen bis heute kaum Forschungen darüber vor, keine einzige Monographie beschäftigt sich mit dem Thema. In chinesischer Sprache lassen sich eine Masterarbeit aus Taiwan

¹⁶ LU Xun 1927: 246.

¹⁷ Das 21. Jahr der Guangxu-Ära ist nämlich 1895.

¹⁸ CAO Guangfu 1986: 431-432; SONG Xin/YANG Pu 1987: 313; LIN Yaling 1989: 60; YU Shihao 2005: 22; WU Na 2006: 5; MAO Chengkun 2007: 9; YANG Hailong 2009: 5. Auf die verschiedenen Ausgaben vom *Yeyu qiudeng lu* wird im Kap. 3 ausführlich eingegangen.

¹⁹ WU Na 2006: 5; WU Na 2009: 50.

²⁰ Siehe *Ming-Qing xiaoshuo yanjiu* 明清小說研究, Vol. 1986/02: 424-432. Derselbe Aufsatz erschien als Vorwort der Ausgabe *Yeyu qiudeng lu* aus Shanghai (1987), es liegen vereinzelte redaktionelle Änderungen vor.

臺灣²¹ und fünf vom Festland,²² sowie gut 30 diesbezügliche Aufsätze finden. Die angesprochenen Arbeiten und Aufsätze beschäftigen sich hauptsächlich mit Xuan Dings Lebensgeschichte, den verschiedenen Ausgaben des *Yeyu qiudeng lu* und den Inhalten des Buches. In der Gelehrtenwelt des Westens fehlt das Thema hingegen völlig.²³

Darüber hinaus analysieren die Forscher die „ideologische Zielsetzung“²⁴ des *Yeyu qiudeng lu*. Sie sind sich darüber einig, dass Xuan Ding durch das Werk folgende Ziele erreichen wolle:

1. Die Tatsache widerzuspiegeln, dass die imperialistischen Länder China plünderten und das chinesische Volk unter einer Klassenunterdrückung litt; den Widerstand des Volkes zu besingen; und Mitleid mit dem Volk zu zeigen.²⁵ Dies wird erstmals von Cao Guangfu

²¹ LIN Yaling (Taizhong 1989).

²² YU Shihao (Nanjing 2005), WU Na (Wuhu 2006), MAO Chengkun (Qufu 2007), YANG Hailong (Yangzhou 2009), YUE Chengcheng (Changsha 2010).

²³ David L. Rolston erwähnt das *Yeyu qiudeng lu* nur in einer Fußnote, siehe *Traditional Chinese Fiction and Fiction Commentary* (Stanford 1997): 90. Leo Chan erwähnt Xuan Ding und das Werk zweimal in seinem Buch, allerdings nur in zwei kurzen Sätzen, siehe *The Discourse on Foxes and Ghosts* (Honolulu 1998): 12, 189. Allan H. Barr erwähnt das Werk ebenfalls in einer Arbeit über klassische Romane der späten Qīng-Zeit, beschränkt sich dabei aber auf einen kurzen Abschnitt von etwa hundert Wörtern, siehe *The Columbia History of Chinese Literature* (New York 2001): 695. Rania Huntington greift in ihrem Werk über Fuchsfeen auf drei Figuren vom *Yeyu qiudeng lu* als Beispiele zurück, analysiert aber nicht das gesamte Werk (siehe HUNTINGTON 2003a: 220, 272, 340); sie erwähnt das Werk zudem in einer Fußnote in ihrem Aufsatz „The Weird in the Newspaper“ (siehe HUNTINGTON 2003b: 392). Simon Johnstone übertrug einst zwei Erzählungen aus dem *Yeyu qiudeng lu* ins Englische (siehe JOHNSTONE 1986: 167-183). In der einst in Shanghai erschienen deutschsprachigen Zeitschrift *China-Dienst* erschien in der zweiten Ausgabe die Übersetzung der Erzählung *Liaobuliao daoren* 了不了道人 [Nr.1-2-1] (siehe YING Yi 1932: 22-23). Für eine tatsächliche Forschung zu Xuan Ding und dem *Yeyu qiudeng lu* sind diese aber weniger nützlich.

²⁴ Solche Forschungsfrage (nicht nur für das *Yeyu qiudeng lu*) wird in der chinesischen akademischen Welt mannigfaltig genannt, z. B. *zhuzhi* 主旨 (etwa „Hauptziel“), *zhuti* 主題 (etwa „Hauptthema“), *zhuti sixiang* 主題思想 (etwa „Leitideologie“), *sixiang neirong* 思想內容 (etwa „Gehalt der Ideologie“) usw.; dem Forschungsinhalt nach zu urteilen wird die „ideologische Zielsetzung“ analysiert, daher benutze ich diesen Begriff in der vorliegenden Arbeit.

²⁵ CAO Guangfu 1986: 425-426; XUAN Ding 1987b: Vorwort des Herausgebers; HU Jinwang 1989: 87; XUAN Ding 1999: Vorwort des Herausgebers; ZHANG Xiaonan 2001: 24; YU Shihao 2005: 45-46; WU Na 2006: 19-21, 25-28; MAO Chengkun 2007: 14-16; HU Fang 2007: 173-174; YANG Hailong 2009: 15-17; YUE Chengcheng 2010:

in seinem Aufsatz von 1986 vorgebracht; in der Folgezeit übernehmen alle Gelehrten diese Sichtweise, ohne Widerspruch zu erheben. Cao Guangfu beruft sich dabei auf die Erzählung *Changren* 長人 [Nr.1-4-3]: In Huizhou 徽州 lebten zwei Brüder mit außergewöhnlich großen Körpern, die sich von einem ausländischen Händler mit guter Bezahlung einstellen ließen; dieser nahm die Brüder ins Ausland mit und stellte sie aus, wodurch er zu Reichtum kam.²⁶ In dieser kurzen Erzählung von etwa 300 Zeichen findet sich überhaupt keine Kritik Xuan Dings an diesem ausländischen Händler; der Schreibstil dieser Erzählung ist sehr entspannt, Xuan Ding schrieb diese allein als Anekdote nieder. Außerdem werden die Brüder von dem Ausländer eingestellt, aber nicht ausgebeutet, daher ist es haltlos, aus dieser Erzählung Rückschlüsse auf eine Plünderung Chinas durch imperialistische Länder zu ziehen.²⁷ Weder Cao noch andere Forscher haben es vermocht, weitere Beweise zu finden, um diese Argumentation zu untermauern. Insgesamt verfasste Xuan Ding 230 Erzählungen; mit einer einzigen von 230 diese Argumentation vorzubringen, erscheint keineswegs überzeugend.

2. Das tragische Schicksal der Frauen aufzudecken; Mitleid mit den Frauen zu empfinden; und Frauen mit progressiven Ideen zu preisen.²⁸ Liu Xinyaos 劉馨遙 Zählung zufolge charakterisiert Xuan Ding insgesamt mehr als 60 weibliche Figuren;²⁹ der Zählung Wu Na nach haben gut 50 Erzählungen (knapp 1/4 aller Erzählungen) eine weibliche Hauptfigur.³⁰ Chang Ningwen 常寧文 geht davon aus, dass diese Erzählungen alle Ebenen der weiblichen Gesellschaft betrachten und das Leben und Kämpfen, die Wehmut und Qualen sowie die Hoffnung der chinesischen Frauen nach dem Opiumkrieg relativ sachlich und vollständig darstellen.³¹ Darüber hinaus vertritt Chang auch die Ansicht, dass diese Erzählungen das Erwachen und den Protest der

42-44.

²⁶ Siehe XUAN Ding 1877b: Kapitel 4: 5. Volltext siehe „Anhang F“.

²⁷ Siehe auch § 4.1 für den Hintergrund dieser Erzählung.

²⁸ CAO Guangfu 1986: 426-428; XUAN Ding 1987b: Vorwort des Herausgebers; HU Jinwang 1989: 85-87; CHANG Ningwen 1993: 67-71; LIU Xinyao 2007: 51-52; YU Shihao 2005: 48-51; WU Na 2006: 22-25; MAO Chengkun 2007: 22-27, 35-37; HU Fang 2007: 173; YANG Hailong 2009: 17-21; YUE Chengcheng 2010: 46-48.

²⁹ LIU Xinyao 2007: 51.

³⁰ WU Na 2006: 22.

³¹ CHANG Ningwen 1993: 67.

Frauen um die Jahrhundertwende schildern, was für die Literatur eine Neuerung sei.³² Zudem zeige Xuan Ding Mitleid mit den Frauen, deren Füße gebunden wurden.³³ Kurzum, die Gelehrten stimmen darin überein, dass das Aufdecken des tragischen Schicksals der Frauen, das Mitleid mit ihnen sowie das Lob von Frauen mit progressiven Ideen ein Ziel des *Yeyu qiudeng lu* sei. In seiner Analyse über *Qin Erguan* 秦二官 [Nr.2-3-10] geht Cao Guangfu davon aus, dass diese Erzählung die rebellische Geisteshaltung der Heldin lobt; er merkt zusätzlich an, dass dies nicht unbedingt die eigentliche Zielsetzung Xuan Dings sein müsse, man es aber so auffassen könnte.³⁴ Ich kann Caos Ansicht nicht leichthin zustimmen und halte es sogar für abwegig (hierzu siehe auch § 1.2). Die Analyse eines Werkes soll auf der Gedankenwelt des Verfassers basieren; vernachlässigt man dies und stellt willkürliche Schlussfolgerungen an, so ergeben die entsprechenden Forschungsergebnisse wenig Sinn.

3. Den Sittenverfall zu tadeln und die Sittlichkeit zu preisen.³⁵ Xiang Chunwen 項純文 schätzt diese Zielsetzung sehr hoch sowie als positiv und dienlich ein; hierin liege die vorrangige und zugleich zentrale Bedeutung des Werkes; das Werk werde hierdurch unvergesslich, so Xiang Chunwen.³⁶ Andere Gelehrte gehen davon aus, dass solch eine Zielsetzung einen „tieferen Sinn als Warnung für die Welt“ darstelle und einen „Gedanken der moralischen Erlösung“ von Xuan Ding offenbare.³⁷ Mao Chengkun 毛成坤 zeigt, dass diese eine „bürgerlich moralische Haltung“ Xuan Dings schildere.³⁸ Wu Na geht einen Schritt weiter und vermutet, dass Xuan Ding die Gesellschaft spottend kritisiere; hinter dem Spott seien jedoch die Empörung, Hilflosigkeit und Traurigkeit des Verfassers zu entdecken.³⁹ Diese Argumen-

³² Ebd.: 68. Der Ausdruck „Jahrhundertwende“ ist meines Erachtens fehlerhaft: *Yeyu qiudeng lu* wurde in den 1870er Jahren und damit mehr als 20 Jahre vor der Jahrhundertwende verfasst.

³³ MU Jin 1985: 321.

³⁴ CAO Guangfu 1986: 426-427.

³⁵ HU Jinwang 1989: 84-85; XUAN Ding 1999: Vorwort des Herausgebers; ZHANG Xiaonan 2001: 24; YU Shihao 2005: 46-48; WU Na 2006: 21-22; MAO Chengkun 2007: 16-22, 27-30, 33-35; YANG Hailong 2009: 21-25; YUE Chengcheng 2010: 44-46, 48-50.

³⁶ XUAN Ding 1999: Vorwort des Herausgebers.

³⁷ HU Jinwang 1989: 85; YU Shihao 2005: 47; YANG Hailong 2009: 25.

³⁸ MAO Chengkun 2007: 20.

³⁹ WU Na 2006: 22.

tation ist allerdings tiefgreifend und trifft den wesentlichen Punkt. Ich bin ebenfalls der Auffassung, dass es sich bei dieser Thematik um die Zielsetzung des *Yeyu qiudeng lu* handelt, wohingegen die zwei vorigen Faktoren nicht als Ziele des Werkes gelten können.

Neben den oben erwähnten Inhalten finden sich in den Erzählungen des *Yeyu qiudeng lu* auch Schilderungen von Volkskunstformen, beispielsweise Malerei, Akrobatik, Gesang und Tanz. Yang Hailong 仰海龍 legt den Schwerpunkt seiner Arbeit auf diesen Aspekt und geht davon aus, dass man durch das Werk die Volkskunst der Qing-Zeit besser begreifen könne; außerdem zeige Xuan Ding durch diese Inhalte die komplexen sozialen Beziehungen und Konflikte auf, so Yang Hailong weiter.⁴⁰

Gemäß dem Forschungsstand wird die Zielsetzung des *Yeyu qiudeng lu* hauptsächlich mit den oben genannten drei Punkten wiedergegeben. Die ersten zwei Punkte waren bereits die wesentlichen Standpunkte von Cao Guangfu und Song Xin 宋欣 in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts, den dritten Punkt thematisierten sie hingegen nicht; zwar erwähnen beide, dass einige Inhalte des Werkes „den Sittenverfall tadeln und die Sittlichkeit preisen“. Doch zieht Cao Guangfu daraus die Schlussfolgerung, dass dies Xuan Dings „feudalistische (konservative) Gedanken“⁴¹ widerspiegele und zudem „philisterhaft und geschmacklos“ seien.⁴² Song Xin wiederum argumentiert, dass dies als Tadel an der herrschenden Gesellschaftsklasse und als Lobpreis der unteren Klasse verstanden werden müsse.⁴³ Beide Standpunkte tragen typische Merkmale der Ideologie des Klassenkampfes und sind deutlich von ihrer Epoche geprägt.⁴⁴ Seit der Staatsgründung der Volks-

⁴⁰ YANG Hailong 2008: 51-52; YANG Hailong 2009: 25-31.

⁴¹ In China wird der Begriff „feudalistisch“ (*fengjian* 封建) normalerweise als Synonym für „konservativ“ oder „monarchisch“ bzw. „monarchistisch“ verwendet. De facto weist dieser Begriff einen nur sehr geringen Bezug zum Feudalsystem auf (vgl. auch FAIRBANK 1992: 102). Man bezeichnet in der chinesischen Gelehrtenwelt den Zeitraum von der Qin 秦 (221–206 v. Chr.) bis zur Qing als feudalistische Gesellschaft, was eine problematische Benennung ist. Meines Erachtens wäre „monarchische Gesellschaft“ geeigneter. Allerdings hat sich die „feudalistische Gesellschaft“ als konventionelle Bezeichnung etabliert, um auf Monarchie oder Monarchismus zu referieren.

⁴² CAO Guangfu 1986: 429.

⁴³ XUAN Ding 1987b: Vorwort des Herausgebers.

⁴⁴ Cao Guangfu verfasste seinen Aufsatz im März 1985 und veröffentlichte ihn 1986 in der Zeitschrift *Ming-Qing xiaoshuo yanjiu*; im Mai 1987 wurde dieser Aufsatz als

republik China nehmen alle Sozial- und Geisteswissenschaften den „Marxismus“ und die „Theorie des Klassenkampfes“ als ihre Richtlinie und Grundlage. Es ist eigentlich schwer festzulegen, ob die Forscher diese Meinung wirklich vertraten oder solche Diskussionen wohl in erster Linie in den 1980er Jahren der politischen Rechtfertigung der Auseinandersetzung mit solchen „ideologisch diskreditierten Texten“ dienten. Die Aufsätze von Cao Guangfu und Song Xin legten die Leitgedanken für die späteren Forschungen fest, ihre Auffassungen werden bis heute vertreten und nicht infrage gestellt.

Überdies bewerten die Forscher auch die literarische und künstlerische Qualität des *Yeyu qiudeng lu* und stimmen in den folgenden Punkten überein:

1. Das Werk sei gut konstruiert und habe lebendige und komplexe Handlungen sowie eine geschickte Konzeption.⁴⁵ Lin Yaling 林雅玲 zeigt, dass das Werk „phantastische Konzeptionen“ habe; diese faszinierten den Leser und der Spannungsreichtum verleihe den Handlungen einen lebendigen Rhythmus; Zufälle machten die Erzählungen dramatischer, während versteckte Anspielungen Anfang und Ende der Erzählungen miteinander harmonisierten; die geschickte Umset-

II

Vorwort der Ausgabe des *Yeyu qiudeng lu* in Shanghai hinzugefügt. Song Xin verfasste seinen Aufsatz im August 1985 und veröffentlichte ihn im Dezember 1987 als Vorwort der Ausgabe des *Yeyu qiudeng lu* in Changchun. Beide Aufsätze wurden 1985 verfasst, wobei Cao seinen Text veröffentlichte, als der Aufsatz Songs bereits fertiggestellt war. Eine Beziehung zwischen den beiden Arbeiten kann daher ausgeschlossen werden. Deswegen ist festzustellen, dass beide Aufsätze die Merkmale ihrer Epoche tragen und nicht ausschließlich persönliche Gesichtspunkte enthalten. Überdies weichen die geäußerten Ansichten teilweise voneinander ab. Während Cao der Meinung ist, dass Xuan Ding die „männliche Vorherrschaft“ propagiere (CAO Guangfu 1986: 429), geht Song davon aus, dass Xuan Ding diese manchmal tadelte (XUAN Ding 1987b: Vorwort des Herausgebers). Cao untermauert sein Argument aber nicht, man weiß daher nicht, wo seine Beweise liegen. Song belegt seine Argumente nur knapp, aber relativ überzeugend; sein Ausdruck „manchmal“ ist ziemlich passend. Die späteren Forschungen sind sich ebenfalls uneinig in ihren Betrachtungen, zum Beispiel teilt Liu Xinyao die Auffassung Caos (LIU Xinyao 2007: 52), während Mao Chengkun für Songs Meinung plädiert (MAO Chengkun 2007: 26).

⁴⁵ CAO Guangfu 1986: 430; XUAN Ding 1987b: Vorwort des Herausgebers; LIN Yaling 1989: 135-149; HU Jinwang 1989: 88; ZHANG Jingqiu 1997: 157-159; XUAN Ding 1999: Vorwort des Herausgebers; YU Shihao 2005: 53-55; YU Shihao 2006: 95-96; WU Na 2006: 29-37; MAO Chengkun 2007: 40-42; HU Fang 2007: 174; YANG Hailong 2009: 32-42; YUE Chengcheng 2010: 51-52.

zung dieser Elemente bringe unerwartete Verwicklungen in die Erzählungen, was dem Werk zu einer höheren künstlerischen Qualität ver helfe.⁴⁶ Wu Na ist der Ansicht, dass die Erzählungen neben der Kernhandlung noch „Satellitenhandlungen“ (Nebenhandlungen) aufweisen, so dass viele Verwicklungen auftreten; außerdem sei die Erzählperspektive flexibel und ließe Raum für Spannung und Missverständnisse, wodurch die Handlungen an Komplexität gewinnen.⁴⁷ Beide Bewertungen sind systematisch und kohärent; im Vergleich dazu sind die Darlegungen weiterer Gelehrter etwas zu einfach und oberflächlich.⁴⁸

⁴⁶ LIN Yaling 1989: 144-148.

⁴⁷ WU Na 2006: 33-37.

⁴⁸ Zum Beispiel ist Cao Guangfu der Meinung, dass man Erzählungen wie *Maifeng-nü Qiu Liyu* 麻瘋女邱麗玉 [Nr.1-3-5] auch in den Büchern *Xu Kechuang xianhua* 續客窗閑話 (Fortsetzungsband des *Kechuang xianhua*) und *Dunku lanyan* 遞窟謠言 (Grundlose Worte in der einsiedlerischen Grotte) finden könne (siehe WU Chichang 1988: 354-356; WANG Tao 1912: Kapitel 6), dort aber weniger lebendig seien als Xuan Dings Version (CAO Guangfu 1986: 430). Dennoch ist die besagte Erzählung (*Maifeng* 賣瘋) im *Dunku lanyan* keine Fiktion, sondern vielmehr eine Reportage. Daher bin ich der Ansicht, dass ein Vergleich zwischen diesen Texten unangemessen ist. Song Xin postuliert, dass *Guixia* 閨俠 [Nr.1-2-2] eine Erzählung aus dem *Beidongyuan bilu* 北東園筆錄 (Notizen im Garten des Nordostens) als Quelle nutze (siehe LIANG Gongchen 1912: Kapitel 2: 2-3; Song schreibt *Beidongyuan bilu* fälschlicherweise als *Beidongyuan bitan* 北東園筆談) und *Fuzi tongri chenghun jie yuanpei* 父子同天成婚皆元配 [Nr.1-3-10] eine aus dem *Qingbai leichao* 清稗類鈔 (Niedrige Aufzeichnungen aus der Qing-Zeit) (siehe XU Ke 2010: 2072-2073); allerdings seien Xuan Dings Texte lebendiger (XUAN Ding 1987b: Vorwort des Herausgebers). Dennoch finden sich auch Ausnahmen, zum Beispiel ist *Gaipo zhaqi mou shaonian* 丐婆詐欺某少年 (XU Ke 2010: 5407-5408) ähnlich mit der zweiten Teilgeschichte *Yangliu Hua Sansao* 楊柳花三嫂 [Nr.2-7-12], wobei Xuan Dings Text erkennbar einfacher gehalten ist. Deswegen sind die Meinungen Caos und Songs noch zu diskutieren. An erster Stelle sind nicht alle Erzählungen Xuan Dings automatisch lebendiger als jene in anderen Büchern. Überdies lässt sich das *Yeyu qiudeng lu* nicht mit allen Büchern vergleichen; zum Beispiel handelt es sich bei dem *Qingbai leichao* von Xu Ke 徐珂 (1869-1928) nicht um Fiktion, sondern eine Form wissenschaftlicher Literatur, die alle Ereignisse der Qing-Zeit aufzeichnet, einschließlich der Politik, Kultur und Wirtschaft. In derartigen Werken sollen die Geschichten nicht kompliziert ausformuliert werden. Cai Guoliang 蔡國梁 wählt die tragische Erzählung *Qieboming* 妾薄命 [Nr.1-6-12] als Beispiel und argumentiert, dass Xuan Ding der Handlung einen falschen Anschein gegeben habe und dem Leser damit eine plötzliche Überraschung ermögliche; so sollte dem Leser Raum zum Nachdenken gegeben werden; mit vergleichbaren Elementen erziele das Werk künstlerische Erfolge (CAI Guoliang 1987: 237).

2. Die Figuren werden lebendig charakterisiert.⁴⁹ Ji Busheng 季步勝 geht davon aus, dass Xuan Ding seine Figuren in Konflikte zwischen Emotionen und Gesetzen einspannt, so dass die Persönlichkeiten der Figuren hervorgehoben werden und die Gefühle der Figuren lebendiger erscheinen; zudem würden die Gefühle der Figuren vor allem in den einzelnen Verwicklungen der Erzählung charakterisiert, so dass die innere Welt einer Figur deutlich hervortritt; schließlich schätzt Ji Busheng das Niveau des literarischen Könnens Xuan Dings sehr hoch ein.⁵⁰ Wu Gongzheng 吳功正 postuliert, dass die Ästhetik der Abbildung einer Figur von der „Abbildung des Aussehens“ (*wai-xing kehua* 外形刻畫), der „Abbildung der inneren Welt“ (*xinli kehua* 心理刻畫), der „Abbildung der Bewegung“ (*dongzuo kehua* 動作刻畫) und der „Abbildung der Sprache“ (*yuyan kehua* 語言刻畫) abhängig ist.⁵¹ Dieser Theorie folgend kommt Lin Yaling zum Schluss, dass Xuan Ding das Aussehen durch direkte und indirekte Beschreibungen abbilde, die innere Welt der Figuren hingegen durch Konflikte und Details aufzeige; die Abbildung von Bewegungen erfolge durch die Ausformulierung von Dialogen und Verhaltensweisen, wodurch die Persönlichkeit der Figuren hervorgehoben werde.⁵²

3. Das Werk verwendet „Romantik (Phantasie)“ als Kunstfertigkeit und weist eine reiche Phantasie auf.⁵³ Cao Guangfu erläutert, dass die Erzählungen sehr romantisch seien und sich mit den Märchen der westlichsprachigen Literatur vergleichen ließen.⁵⁴ Lin Yaling äußert sich ähnlich und fasst zusammen, dass die Sprache des Werkes fließend und klassisch sei und das Werk mit einer romantischen Stimmung auf dem Alltagsleben basiere.⁵⁵ Ich halte es für

⁴⁹ CAO Guangfu 1986: 429-430; XUAN Ding 1987b: Vorwort des Herausgebers; LIN Yaling 1989: 150-156; JI Busheng 1990: 30-34; ZHANG Jingqiu 1997: 159-161; XUAN Ding 1999: Vorwort des Herausgebers; YU Shihao 2005: 52-53; YU Shihao 2006: 94-95; WU Na 2006: 37-42; MAO Chengkun 2007: 42-44; YANG Hailong 2009: 42-46; YUE Chengcheng 2010: 52-53.

⁵⁰ JI Busheng 1990: 30-34.

⁵¹ Siehe WU Gongzheng 1985: 237-276.

⁵² Siehe LIN Yaling 1989: 150-156.

⁵³ CAO Guangfu 1986: 430-431; XUE Hongji 1988: 257-258; ZHU Jie 1988: 29; LIN Yaling 1989: 166-174; HU Jinwang 1989: 88; YU Shihao 2005: 55; YU Shihao 2006: 96; MAO Chengkun 2007: 47-50; HU Fang 2007: 174; YUE Chengcheng 2010: 53-54.

⁵⁴ CAO Guangfu 1986: 430-431.

⁵⁵ LIN Yaling 1989: 169.

unnötig, diesen Punkt weiter auszuführen. Da es sich bei dem *Yeyu qiudeng lu* um eine *zhiguai xiaoshuo* handelt, müssen die enthaltenen Erzählungen phantastischer Natur sein.⁵⁶

4. Das Werk benutze Symbolismen als häufiges Stilmittel.⁵⁷ Dies wird allein von Xue Hongji 薛洪勤 angeführt, und Mao Chengkun teilt Xues Auffassung.⁵⁸ Xue geht davon aus, dass Xuan Ding mit „Hanba 旱魃“ (das Monster, das Dürre stiftet) auf die Kaiserinwitwe Cixi 慈禧 (1835–1908) anspiele; die verschiedenen Monster dienen demnach als Anspielung auf korrupte Beamte und imperialistische Aggressoren; gerechte Kräfte hingegen vergleiche er mit Drachen, wie in den Erzählungen *Ni Heshang* 泥和尚 [Nr.2-2-8] und *Bianshi qiyu* 鞭石祈雨 [Nr.2-2-16].⁵⁹ Wu Na bezeichnet Xues Lesart zwar als neuartig, ficht die Position jedoch gleichzeitig an: Es fehlt eindeutige Hinweise dafür, dass diese Erzählungen bzw. ihre Figuren als Andeutungen angelegt sind; die Erzählungen dürfen daher nicht willkürlich und einseitig

⁵⁶ Überdies ist es ein großes Problem, was an dieser Stelle mit dem Begriff „Romantik“ eigentlich gemeint ist. In der Literaturwissenschaft wird „Romantik“ niemals exakt definiert. Arthur Lovejoy zeigt, dass es kaum möglich sei, „Romantik“ exakt zu definieren: „The word ‘romantic’ has come to mean so many things that, by itself, it means nothing,“ so Lovejoy (LOVEJOY 1924: 232); William Paton Ker geht davon aus, dass Romantik „the fairy way of writing“ sei (KER 1923: 79); auch Edmund Gosse glaubt, dass Romantik „a mode of escaping to dreamland from the flatness and vulgarity of life“ sei (GOSSE 1922: 5). „Romantik“ ist aber in erster Linie die „Bezeichnung einer literarischen, kunst- und musikgeschichtlichen Epoche, die im Blick auf Literatur und bildende Kunst vom letzten Jahrzehnt des 18. bis ins vierte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts bestand. [...] Neben dem Epochenbegriff steht die (auch populäre) Verwendung, die unter Romantik als Gegensatz zu Realismus und Rationalität eine phantasie- und gefühlsdominierte Stimmung versteht“ (Metzler Lexikon Literatur 3. Auflage, 2007: 664-665). Es lässt sich generell sagen, dass „Romantik“ in der Literaturwissenschaft der Gegenbegriff zum „Realismus“ sein sollte. Außer Nachrichten, die die Ereignisse exakt beschreiben, könnten damit alle Texte, die phantastische Elemente oder Hyperbeln etc. aufweisen, als „Romantik“ bezeichnet werden. Insgesamt gesehen sind Romantik und Phantasie in der Literaturwissenschaft zwei verschiedene Ausdrücke einer Sache, daher ist ebenso festzustellen, dass Romantik und Phantasie die notwendigen Inhalte aller Literaturen mit unrealistischen Themen sind. Sie sind auch die gemeinsame Eigenschaft aller Erzählliteraturen, weswegen Romantik und Phantasie keine Besonderheiten des *Yeyu qiudeng lu* sind.

⁵⁷ XUE Hongji 1988: 254-256.

⁵⁸ Siehe MAO Chengkun 2007: 50-52.

⁵⁹ XUE Hongji 1988: 255.

begriffen werden.⁶⁰ Ich erkläre mich mit Wu Nas Auffassung einverstanden und denke, dass die Argumentation Xue Hongjis spekulativ ist.

5. Das Buch ist in edler Sprache und einfacher Syntax verfasst.⁶¹ Zum Beispiel zeigt Song Xin auf, dass die Sprache des Werkes bemerkenswert einfach sei und Xuan Ding seine Kenntnisse niemals zur Schau stelle und keine unnötigen klassischen Zitate benutze; außerdem sei die Syntax der Texte klassisch.⁶² Allerdings legt Song keine eindeutigen Belege vor. Lin Yaling nimmt jedoch eine entgegengesetzte Argumentation vor und zeigt, dass die größte sprachliche Besonderheit des Werkes darin besteht, dass die Erzählungen eine große Menge an Dichtungen und Versatzstücken klassischer Literatur enthalten, so dass der linguistische Stil des Werkes keineswegs so sauber und einfach wie die normalen Erzählliteraturen sei. Lin betreibt großen Aufwand, um ihren Standpunkt zu untermauern und ist überzeugt, dass Xuan Ding seine literarischen Kenntnisse und Begabungen mit Absicht zur Schau stelle; derartig unangemessenes Zitieren klassischer Literaturen beschädige den künstlerischen Wert des Werkes, so Lin Yaling.⁶³ In der Folgezeit wird Song Xins Auffassung allgemein geteilt, niemand nimmt eine ähnliche Position wie Lin Yaling ein. Meiner Ansicht nach sollte die Perspektive Lin Yalings nicht vernachlässigt werden, während die auf dem Festland übliche Beweisführung teilweise vom Werk abweicht. Ich stimme Lin Yalings Meinung daher im Wesentlichen zu und gehe davon aus, dass die Sprache im *Yeyu qiudeng lu* nicht einfach, sondern vielmehr prächtig ausgestaltet ist (weiterführend hierzu siehe Kap. 6).

Ich habe dem Forschungsstand in diesem Abschnitt so viel Platz eingeräumt, um aufzuzeigen, dass die bisherigen Forschungen zahlreiche Fehleinschätzungen enthalten. Meiner Ansicht nach lässt sich dies auf die fehlerhafte Methodik der Forschung zurückführen.

⁶⁰ WU Na 2006: 8.

⁶¹ XUAN Ding 1987b: Vorwort des Herausgebers; ZHANG Jingqiu 1997: 161-164; XUAN Ding 1999: Vorwort des Herausgebers; YU Shihao 2005: 55-56; YU Shihao 2006: 96; MAO Chengkun 2007: 44-47; HU Fang 2007: 174.

⁶² XUAN Ding 1987b: Vorwort des Herausgebers.

⁶³ LIN Yaling 1989: 158-163.

§ 1.2 Forschungsmethoden

Im Unterschied zu den Naturwissenschaften gibt es in den Sozial- und Geisteswissenschaften keine generellen Wahrheiten, zu einer Frage kommen verschiedene Forscher manchmal zu völlig unterschiedlichen Schlussfolgerungen. Es ist daher entscheidend, die richtigen Methoden zur Anwendung zu bringen, um fehlerhafte Schlussfolgerungen vermeiden zu können. Literaturwissenschaft, Geschichte und Philosophie sind drei eng miteinander verbundene Fächer, die sich nicht von anderen Bereichen trennen lassen und nicht isoliert werden können. Unter diesem Aspekt kann die Forschung zu Xuan Ding und dem *Yeyu qiudeng lu* nicht von der Geschichtswissenschaft und der Philosophie sowie der Religionswissenschaft getrennt werden, obwohl der Ausgangspunkt der vorliegenden Betrachtungen in die Literaturwissenschaft fällt. Die Literaturwissenschaft wäre meiner Ansicht nach dann mangelhaft, wenn sie sich auf die sprachliche Ebene beschränkt. Aspekte wie das Erscheinungsdatum eines Werkes, der Hintergrund der jeweiligen Epoche sowie die Lebensgeschichte des Verfassers fallen primär in das Forschungsgebiet der Geschichtswissenschaft. Besonders ist bei der Betrachtung klassischer chinesischer Literatur die Philosophie nicht zu vernachlässigen. Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073) zeigt:

Literatur ist das Mittel, mit dem das Dao überliefert wird. [...] Sprache ist Kunstfertigkeit, während Moral (Dao) die Substanz ist. 文，所以載道也。... 文辭，藝也；道德，實也。⁶⁴

Dieser Spruch wurde danach als *chengyu* 成語 „wenyi zaidao 文以載道“ (Die Literatur ist dazu da, das Moralgesetz [Dao] zu befördern⁶⁵) abgekürzt und galt in der chinesischen Geschichte seit dem 6. Jahrhundert als das grundlegende Prinzip für literarisches Schaffen.⁶⁶ Bereits im Altertum Chinas war es der Anspruch, Literatur (vor allem Dich-

⁶⁴ ZHOU Dunyi 1937: 180.

⁶⁵ Deutsche Übersetzung nach SCHMIDT-GLINTZER 1990: 138.

⁶⁶ Dieser Gedanke lässt sich auf Liu Xie 劉勰 (465?–520) zurückführen: „Das Dao kommt zu uns durch die Weisen als Literatur, mit der die Weisen das Dao erschellen“ (LIU Xie 1922: 3; siehe auch Kap. 6). Allerdings sind die Ausführungen Zhou Dunyis bekannter und werden daher häufiger zitiert.

tung) sittlich zu verfassen. Der Schönheitsbegriff (Ästhetik) in China umfasste ursprünglich neben dem sinnlichen Aspekt die beiden Aspekte des Zweckmäßig-Tüchtigen und des moralischen Guten. Insgesamt gesagt, galten die Nüchternheit und Schmucklosigkeit als das bestimmende ästhetische Prinzip in China, während die Moralität zur Richtschnur gemacht wurde.⁶⁷ Demnach war es für ein literarisches Werk zentral, eine moralische Weltsicht aufzuweisen; diese Frage fällt eigentlich in den Bereich der Philosophie. Eine Forschung zur chinesischen Literatur kann also unmöglich allein auf die literarische Ebene begrenzt werden. Mit Bezug auf das *Yeyu qiudeng lu* muss die Forschung auch auf historische und philosophische Ebenen zurückgreifen. Prinzipiell gilt es, folgende Punkte zu klären:

An erster Stelle ist zu beachten, dass Ereignisse in der Vergangenheit nicht nach heutigen Gesichtspunkten analysiert werden können. Wie Leslie Hartley zeigt: „The past is a foreign country: they do things differently there.“⁶⁸ So ist Xuan Ding für die heutigen Chinesen etwa ein „Ausländer“, ihn darf man nicht unter heutigen Aspekten analysieren. Das heißt, dass man sich bei der Analyse von Ereignissen in der Vergangenheit in die damalige Situation versetzen muss. Wie bereits erwähnt, analysieren viele Gelehrten das *Yeyu qiudeng lu* gemäß der Theorie des Klassenkampfes und gehen davon aus, dass eine Zielsetzung Xuan Dings die Klage über die Unterdrückung einzelner Klassen sei. Die Theorie des Klassenkampfes gehört bekanntermaßen zum Marxismus. Obwohl Karl Marx (1818–1883) ein Zeitgenosse von Xuan Ding (1832–1879) war, wurde der Marxismus erst nach der Oktoberrevolution 1917 von Russland nach China eingeführt. Deswegen konnten sich Chinesen vor 1917 keinen Begriff vom sogenannten Klassenkampf machen, geschweige denn, dass Xuan Ding die entsprechenden Theorien verstand. Daher ist es unpassend, die Klassenunterdrückung als ein bewusst gesetztes Thema des *Yeyu qiudeng lu* zu postulieren.

Dies heißt aber nicht, dass man heutige Gesichtspunkte nicht in die Erforschung einfließen lassen darf. Moderne Begriffe können als „Etikett“ für Ereignisse in der Vergangenheit genutzt werden, allerdings kann man anhand dieser Gesichtspunkte nicht auf die innere Welt der Menschen jener Zeit schließen. An dieser Stelle möchte ich

⁶⁷ Vgl. SCHMIDT-GLINTZER 1990: 138–143.

⁶⁸ HARTLEY 1995: 7.

ein weiteres Beispiel anführen. Es lässt sich sagen, dass der Aufstand von Li Zicheng 李自成 (1606–1645) eine objektive Wahrheit von Klassenkampf aufwies; dennoch muss gesagt werden, dass dieser kein subjektives Wesen des Klassenkampfes besaß: Li Zicheng kämpfte nicht für die Klasse der Bauern, sondern erhob sich aus eigenem Interesse: Mit anderen Worten, er strebte nach einer Position in der herrschenden Klasse. Die am Aufstand beteiligten Bauern und Stadtbewohner forderten auch nicht das existierende System heraus, sondern kämpften für Boden (d. h., für den Aufstieg in die Klasse der Grundbesitzer), Amtstitel (d. h., Eintritt in die herrschende Klasse) oder einen neuen Kaiser.⁶⁹ Der Aufstand kann teilweise mit „Klassenkampf“ bezeichnet werden (schließlich richteten sie sich gegen die herrschende Klasse), allerdings hatte er keinen wesentlichen Bezug zum Klassenkampf. Eine Analyse der Vergangenheit ist allein anhand heutiger Gesichtspunkte weitgehend unmöglich.

Forschungen zu Xuan Ding und dem *Yeyu qiudeng lu* müssen ebenfalls unter Berücksichtigung der zeitlichen Hintergründe durchgeführt werden. Die Motivation des Autors sowie die Zielsetzung des Werkes müssen möglichst aus der Perspektive Xuan Dings verstanden werden. Analysiert man die Innenwelt eines Menschen aus der Vergangenheit anhand moderner Sichtweisen, so zieht man mit Sicherheit die falschen Schlussfolgerungen. Wie bereits angesprochen, nennt Cao Guangfu die rebellische Geisteshaltung einer Frau als Zielsetzung der Erzählung *Qin Erguan*, gibt aber gleichzeitig zu, dass dies nur eine subjektive Vermutung sei (siehe § 1.1). Ich halte dies nicht für eine ernsthafte wissenschaftliche Einstellung.

An zweiter Stelle sollte die Meinung des Verfassers zu seinem eigenen Werk berücksichtigt werden. Hierbei handelt es sich eigentlich um eine Ergänzung oder Vertiefung des ersten Punktes. Die Interpretation eines Werkes darf nicht beliebig erdichtet werden, sondern muss aufgrund der Andeutungen des Autors selbst rekonstruiert

⁶⁹ Frederic Wakeman, Jr. zeigt, dass Li Zicheng nach dem Kaisertitel strebte, als er in Beijing 北京 einmarschierte; seine Soldaten hingegen wollten nur plündern (siehe WAKEMAN 1985: 281–290). Als Li Zicheng zurückgeschlagen wurde, seine kaiserlichen Ambitionen in Scherben gingen und er den Rückzug aus Beijing antreten musste, veranstaltete er in aller Eile eine Krönungszeremonie, während seine Armee die Stadt plünderte. Tang Degang 唐德剛 fasst entsprechend zusammen, dass das Wesen der Aufstände von Li Zicheng im Dynastiewechsel, nicht aber in Sozialerneuerung bestand (siehe TANG Degang 1999: 26–30).

werden. Wie Sing-chen Lydia Chiang 蔣興珍 zeigt: „[A Book] was written on the author's own terms and must therefore be read on the author's own terms.“⁷⁰ Beispielsweise erzählt Xuan Ding in *Fuzi shen-qiang* 父子神鎗 [Nr.1-3-3] eine Geschichte aus der Ming-Zeit; die Erzählung lässt sich in drei Teile unterteilen: Im ersten Teil wird berichtet, dass ein Vater und sein Sohn aus der Familie Ge 戈, beides Jäger und gute Schützen, eines Tages beobachteten, wie ein Kleinhändler von einem Offizier fast zu Tode geprügelt wurde; Vater und Sohn töteten den Offizier, retteten den Kleinhändler und stellten sich für ihre Tat. Im zweiten Teil erfährt der Leser, dass Vater und Sohn zum Tode verurteilt wurden; aus Dankbarkeit für ihre Wohltat setzte sich nun der Kleinhändler für die Rettung der beiden Männer ein. Der dritte Teil berichtet, dass Vater und Sohn schließlich eine Strafmilderung gewährt wurde und beide als Soldaten nach Yunnan 雲南 versetzt wurden; der zuständige Kommandeur beauftragte sie sodann dazu, in die Berge zu gehen und die dortigen Monster zu jagen; die erbeuteten Trophäen schenkte der Kommandeur dem Kaiser als Tribut, woraufhin Vater und Sohn gleichermaßen begnadigt und schlussendlich reich wurden.⁷¹ Teil 1 nimmt etwa 20% der Länge der Erzählung ein, Teil 2 30% und Teil 3 50%; dieser Aufteilung nach müsste der Schwerpunkt auf Teil 3 liegen, was sich durch einen Kommentar Xuan Dings bestätigen lässt:

Es befremdete mich früher, warum der Himmel die Lebewesen so schuf. Der Hund bewacht uns in der Nacht, der Hahn weckt uns am Morgen, das Schaf schützt uns vor Bosheiten, das Pferd dient uns als Bewegungshilfe, und das Schwein bietet uns leckeres Fleisch, dies halte ich für genug. Aber ich war erstaunt, warum in den Bergen so viele außergewöhnliche Monster existierten. Ihr Fleisch ist nicht genießbar, außerdem sind sie grausam: ist ihre Existenz nicht überflüssig? Als ich die Geschichte von Vater und Sohn der Familie Ge hörte, verstand ich, dass die Entsendung solcher Monster wie Zouyu und Yile dazu dient, dem weisen Herrscher gute Omina zu berichten und die Sünden ihrer [menschlichen] Vorfahren abzubüßen. Dass der Himmel solche Monster schuf, hat also doch einen Grund!

吾嘗怪天之生物也。犬守夜，雞司晨，羊觸邪，馬致遠，豚適

⁷⁰ CHIANG 2005: 203.

⁷¹ Siehe XUAN Ding 1877b: Kapitel 3: 7-11. Volltext siehe „Anhang F“.

口，亦已足矣。而深山窮谷之中又有鋸牙鉤爪怪怪奇奇者在，味既不甘，性尤好殺，毋乃過歟？傾因戈家父子生還一事然後知騶虞翳勒之派既為聖主報禎祥，且為孝慈贖罪過，碧翁生且育之亦良有故耳！⁷²

Dieser Kommentar verdeutlicht, was für eine Idee Xuan Ding dem Leser übermitteln wollte, nämlich die des „Karma“. Die drei Teile der Erzählung weisen eine exakte Kausalität auf: Teil 1 erzählt von der ritterlichen Handlung von Vater und Sohn; Teil 2 berichtet von der Rettung der beiden durch den Kleinhändler, was der Wiedergutmachung ihrer Wohltat entspricht; im Teil 3 erfahren wir, dass Monster (als Nachkommen sündhafter Menschen) in den Bergen hausen, bis ihre Feinde (Vater und Sohn, die durch eine nicht unkomplizierte Abfolge von Schicksalsfügungen nach Yunnan gelangen) eintreffen und die Monster gejagt und getötet werden (womit die Sünden ihrer menschlichen Vorfahren abgebußt sind). Die einzelnen Handlungsabschnitte sind eng miteinander verbunden und weisen einen kausalen Zusammenhang auf, im Zentrum steht das Karma. In der chinesischen Forschung werden die Haupthandlung sowie die Kommentare Xuan Dings vernachlässigt und der erste Teil aus dem Kontext gerissen: Xuan Ding wolle mit dieser Erzählung die Unterdrückung des Volkes durch die Regierung beklagen und Mitleid mit dem Volk ausdrücken.⁷³ Dass dieser Kommentar von der Forschung vernachlässigt und die Erzählung in willkürlicher Weise interpretiert wird, ist meines Erachtens nicht wissenschaftlich. Jede Forschung muss vorhandene Äußerungen des Autors achten und darf nicht nur von subjektiven Vermutungen ausgehen. In der vorliegenden Arbeit werde ich auf den Kommentaren Xuan Dings aufbauen, um Schlussfolgerungen zu ziehen (über die Funktionen der Kommentare im *Yeyu qiudeng lu* siehe § 2.4).

An dritter Stelle steht die Notwendigkeit, wissenschaftliche Forschungen mit einer möglichst neutralen Einstellung zu unternehmen und nur aufgrund der Tatsachen Schlussfolgerungen zu ziehen. Schlussfolgerungen zu erdenken und dann Beweise heranzuziehen, um das gewünschte Ergebnis zu untermauern, ist hingegen unzuläs-

⁷² Ebd.: II.

⁷³ CAO Guangfu 1986: 425; HU Jinwang 1989: 87; LIN Yaling 1989: 127; YU Shihao 2005: 46; YANG Shiqin 2006: 8; WU Na 2006: 26; MAO Chengkun 2007: 14; YANG Hailong 2009: 23.

sig. Dementsprechend sollte ein Forscher kein „Anwalt“, sondern vielmehr ein „Richter“ sein. Das heißt, er sollte erst nach Abschluss der Forschung zu einer Schlussfolgerung kommen, darüber hinaus sollten auch keine Leitgedanken aufgestellt und dazu unpassende Belege ausgelassen werden. Wie bereits im vorangegangenen Abschnitt erwähnt wurde, nennt ein Großteil der Forscher die Thematisierung der Plünderung Chinas durch die imperialistischen Länder als wichtige Zielsetzung Xuan Dings. Hierbei stützen sie sich auf die Erzählung *Changren*, wie dies bereits in Cao Guangfus Aufsatz von 1985 der Fall war. In den 25 Jahren zwischen diesem Aufsatz bis zur Masterarbeit Yue Chengchongs 岳成成 (2010) wurde ohne Bedenken auf Basis dieser Erzählung argumentiert, dass dies tatsächlich die Zielsetzung Xuan Dings sei, ohne eine weitere der 230 Erzählungen als Beweis vorzulegen; ein Anteil von 1/230 aber entbehrt jeder Überzeugungskraft. Es ist also offensichtlich, dass die Betrachter mit Vorurteilen analysieren und es für selbstverständlich halten, dass alle Chinesen und auch Xuan Ding nach dem Opiumkrieg die sogenannten imperialistischen Länder hassten. Damit erscheint es ihnen klar, dass auch sein Werk ein ähnliches Ziel haben muss, und unter diesem Vorbehalt wird die Erzählung *Changren* interpretiert, da sie eine gewisse Beziehung zu Ausländern aufweist. Obwohl Xuan Ding in dieser Erzählung zu keiner Zeit kritisch vom Ausland oder Ausländern spricht, gilt diese Erzählung vorerst als Beweis und dient dazu, eine weit hergeholte Argumentation zu stützen.⁷⁴

Ironischerweise findet sich im *Yeyu qiudeng lu* die Erzählung *Shukongzhong xiaoren* 樹孔中小人 [Nr.1-7-4], die im Vergleich zu *Changren* eine fast umgekehrte Handlung aufweist. In dieser Erzählung wird berichtet, dass ein chinesischer Händler aus Macao auf einer kleinen ausländischen Insel ein Volk der „Liliputaner“ entdeckte; zwischen ihm und den kleinen Menschen brach ein Konflikt aus, in dessen Folge der Macaoer einige der kleinen Menschen tötete; daraufhin fing er einige der Verbliebenen ein und stellte sie nach seiner Rückkehr nach Macao aus, um so Geld zu verdienen; schlussendlich starben mehrere der Liliputaner aufgrund seines Fehlverhaltens.⁷⁵ Im Vergleich zum

⁷⁴ Vgl. auch § 1.2 und § 4.1.

⁷⁵ Siehe XUAN Ding 1877b: Kapitel 7: 6-9. Volltext siehe „Anhang F“. Zwischen dem 21. und dem 24. Mai 1872 veröffentlichte die Zeitung *Shenbao* die Geschichte *Tanying xiaolu* 談瀛小錄 (*Geringe Aufzeichnungen der exotischen Gespräche*) in Fortset-

ausländischen Händler aus der Erzählung *Changren* erscheint das Benehmen des Mannes aus Macao erheblich negativer. Tatsächlich handelt es sich bei beiden Erzählungen um vereinzelte Anekdoten. Sollte man anhand *Changren* argumentieren, dass das *Yeyu qiudeng lu* die Plünderung Chinas durch das Ausland aufzeige, so müsste man auch zugestehen, dass *Shukongzhong xiaoren* ein grausames Verhalten Chinas im Ausland widerspiegele. Stattdessen wurde diese Erzählung ausgelassen und *Changren* einseitig betont. Es ist ebendiese Vorgehensweise, die ich kritisieren möchte: Eine Schlussfolgerung wird vorzeitig ausgewählt, um dann passende Beweise zu suchen und nachteilig erscheinendes Material zu vernachlässigen.

Viertens sollten Darlegungen keine logischen Fehler aufweisen. Beispielsweise ist man sich einig darin, dass Lu Xun nur ein apokryphes *Yeyu qiudeng lu* gelesen haben kann (siehe § 1.1) und seine Einschätzung damit eigentlich nicht für Xuan Dings Werk, sondern gewissermaßen für ein anderes Buch gemeint war. Obwohl die meisten Forscher diesem Befund zustimmen,⁷⁶ nutzen sie in ihren Arbeiten dennoch Lu Xuns Ansichten, um das *Yeyu qiudeng lu* zu bewerten.⁷⁷ Es handelt sich um einen offensichtlichen logischen Fehler. Dass diese Position dennoch weiterhin verbreitet ist, liegt darin, dass die apokryphe Ausgabe, die Lu Xun vorlag, durchaus einige originale Erzählungen von Xuan Ding beinhaltet; es handelt sich also um keine vollständig apokryphe Ausgabe. Zudem besteht die Bewertung Lu Xuns aus zwei Teilen, wobei der erste anmerkt, dass das Werk den Stil des *Liaozhai zhiyi* nachahmt, während der zweite Teil darauf hinweist, dass die Erzählungen weniger von Anomalien als vielmehr von Liebesgeschichten handeln.⁷⁸ Der zweite Aspekt ist mittlerweile als falsch widerlegt und aufgegeben worden, allerdings wird der erste Teil

zungen, welche eine chinesische Übersetzung der Erzählungen über die Insel Liliput aus *Gulliver's Travels* von Jonathan Swift (1667–1745) ist. Ob Xuan Ding diese Übersetzung gelesen hat und davon beeinflusst wurde, ist bisher ungeklärt. Im Kommentar seiner Erzählungen erwähnte Xuan Ding, dass er ähnliche Geschichten im *Shenyi jing* 神異經 (*Aufzeichnung der Geistern und Anomalien*) und *Chuogeng lu* 輟耕錄 (*Aufzeichnung der Unterbrechung von Kultivierung*) gelesen habe (XUAN Ding 1877b: Kapitel 7: 9). Vergleiche auch die ähnlichen Erzählungen in *Shenyi jing* (siehe *Siku quanshu* 1987: Buch 1042: 269) und *Chuogeng lu* (siehe TAO Zongyi 1959: 176).

⁷⁶ Siehe z. B. WU Na 2006: 5; YANG Hailong 2009: 5.

⁷⁷ Siehe WU Na 2006: 5–6, 42; YANG Hailong 2009: 47.

⁷⁸ LU Xun 1927: 246.

noch immer zitiert. Auf den ersten Blick mag diese Vorgehensweise unproblematisch erscheinen, doch meiner Ansicht nach ist sie noch immer unlogisch. Da Lu Xun nicht das originale *Yeyu qiudeng lu* rezipiert hat, war seine Bewertung auch nicht auf das Originalwerk bezogen. Obwohl die Einschätzung nach heutigem Wissenstand teilweise richtig erscheinen mag, handelt es sich dabei nur um eine Art Zufall, da sie sich nicht ausschließlich auf das originale Werk stützt, sondern auf eine apokryphe Ausgabe. Im strengeren Sinne ist Lu Xuns Kritik daher für die Forschung zum originalen *Yeyu qiudeng lu* nicht verwendbar.

§ 1.3 Aufbau

Wie dargelegt, sind die Forschungen zu Xuan Ding und dem *Yeyu qiudeng lu* sehr problematisch. Die vorliegende Dissertation möchte die bisherigen fehlerhaften Standpunkte weitestmöglich korrigieren und sie vervollständigen.

Die bisherigen Forscher sind meistens Studenten an Instituten für chinesische Literaturwissenschaft (*zhongwen xi* 中文系) gewesen, daher widmen sich ihre Arbeiten hauptsächlich den literarischen Erörterungen, hingegen sind ihre Darlegungen zu der ideologischen Grundlage und dem historischen Hintergrund des Werkes problematisch und mangelhaft. Im Gegensatz dazu möchte sich die vorliegende Arbeit nicht von der Geschichtswissenschaft und der Philosophie sowie der Religionswissenschaft fernhalten und sich somit hauptsächlich der ideologischen Grundlage und dem historischen Hintergrund des *Yeyu qiudeng lu* widmen.

Xuan Ding war ein niedrigrangiger Gebildeter (*xiaji wenren* 下級文人) der späten Qing-Zeit, einer Periode rasches sozialen Wandels. Viele Gebildete seinerzeit widmeten sich der Reformbewegung, die heutigen Gelehrten haben über diese schon viel geforscht; im Gegensatz dazu wird den niedrigrangigen Gebildeten jener Zeit wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Daher möchte die vorliegende Arbeit den zukünftigen Forschungen zu den niedrigrangigen Gebildeten in der späten Qing-Zeit durch die Forschung zu Xuan Ding und dem *Yeyu qiudeng lu* einen Zugang bzw. eine Auskunft bieten.

Im Kapitel 2 (Xuan Ding: zur Person) sollen die Lebensumstände

Xuan Dings erörtert werden, einschließlich seiner Lebensgeschichte, seinem Bekanntenkreis und seinem sozialen Umfeld.

Kapitel 3 (Ausgaben des *Yeyu qiudeng lu*) ist einer ausführlichen Erörterung der verschiedenen Ausgaben des Werkes vorbehalten. Das Werk wurde nach Erscheinen mehrfach gefälscht, die apokryphen Ausgaben haben innerhalb der Forschungsgemeinschaft zahlreiche Schwierigkeiten mit sich gebracht. Es ist daher nötig, die verschiedenen Ausgaben des Werkes zu interpretieren.

Im Kapitel 4 (Die Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu*) sollen die Erzählungen des Werkes dargelegt werden. Hierbei werden Herkunft und Realitätsbezug, Funktionen, Zielsetzung sowie Strukturen der Erzählungen studiert.

Im Kapitel 5 (Gedankenwelt des Xuan Ding) möchte ich mich der Gedankenwelt Xuan Dings zuwenden. Im *Yeyu qiudeng lu* findet man einige Stellen, durch die wir auf die innere Welt Xuan Dings einen Blick werfen und diese Person noch deutlicher verstehen können.

Im Kapitel 6 (Bewertung des *Yeyu qiudeng lu*) wird das Werk bewertet. Zuerst wird die Entwicklung der *zhiguai*-Literatur unter einigen wichtigen Aspekten berücksichtigt, anschließend werden die literarische Qualität des Werkes und die Autorenmotivation Xuan Dings dargelegt.

Im Kapitel 7 (Der historische Kontext) wird der historische Kontext des Werkes analysiert. Meiner Ansicht nach ist Literatur ein Produkt der Geschichte. Das heißt, dass während der verschiedenen Epochen der Geschichte verschiedene Formen der Literatur existierten, die sich nicht vom historischen Hintergrund trennen lassen.

Kapitel 8 (Fazit) dient als die Schlussbetrachtung meiner Forschung, wobei die Person Xuan Ding durch tiefere Analyse noch deutlicher geschildert wird und die am Anfang der Einleitung gestellte Frage zu lösen ist.

Kapitel II.

Xuan Ding: zur Person

Xuan Ding war auch unter dem Großjährigkeitsnamen (*zi* 字) Zijiu 子九 und dem Ehrennamen (*hao* 號) Shoumei 瘦梅 bekannt.⁷⁹ Als Schriftsteller trug er insgesamt mehr als 30 Künstlernamen (siehe „Anhang A“), er nutzte diese Namen hauptsächlich, um seine Malereien zu signieren. Seine Heimat lag im Kreis Tianchang 天長, in der gleichnamigen Stadt der heutigen Provinz Anhui 安徽. Obwohl in den letzten Jahren immer mehr Gelehrte Xuan Ding und dem Yeyu *qiudeng lu* Aufmerksamkeit geschenkt haben, war bzw. ist Xuan Ding als Person relativ unbekannt. Ich hatte mich im Sommer 2011 in die Heimat Xuan Dings begeben und versucht, weitere Informationen zu seiner Person zu finden. Allerdings war dieses Unterfangen erfolglos: In Tianchang findet man heute keine Spur von Xuan Ding mehr, die Einwohner der Stadt einschließlich der Mitarbeiter des Stadtmuseums, der Stadtbibliothek sowie des Kulturzentrums verfügen über keine Kenntnisse zu Xuan Ding; zudem sind kaum offizielle Unterlagen über ihn erhal-

⁷⁹ Xuan Dings Großjährigkeitsname ist umstritten. Cai Guoliang 蔡國梁 merkt an, dass Shoumei Xuan Dings Großjährigkeitsname sei (CAI Guoling 1987: 233). Bis heute wurden keine offiziellen Unterlagen über Xuan Ding gefunden, dennoch bin ich der Meinung, dass Zijiu sein korrekter Großjährigkeitsname gewesen ist. Ding (Xuan Dings Vorname) ist nicht nur ein Gefäß, sondern vielmehr ein Symbol des Staates; die chinesische Sprache kennt etwa die Wörter *wending* 問鼎 (Staatseroberung), *dingzuo* 鼎祚 (Stabilität des Staates), *dingge* 鼎革 (Dynastiewechsel) usw. Die chinesischen Vornamen und Großjährigkeitsnamen haben eine enge semantische Beziehung, der Großjährigkeitsname ist zumeist eine Erläuterung des Vornamens. „Zijiu“ deutet auf „machtvoll“ und „würdevoll“ hin und interpretiert wohl das *chengyu* „*yiyen jiuding*“ 一言九鼎 (Ein Mann, ein Wort!). „Shoumei“ (dünne Pflaume) hat hingegen keine semantische Relation zu „Ding“, deswegen könnte es sich um den Ehrennamen handeln. Yu Shihao 于師號 geht dieser Frage ebenfalls nach und stimmt darin überein, dass „Zijiu“ Xuan Dings Großjährigkeitsname sei und „Shoumei“ der semantischen Bedeutung nach zu urteilen sein Ehrenname sein sollte (siehe YU Shihao 2005: 7, Fußnote 1).

ten.⁸⁰ Xuan Dings Grab war zeitweilig identifiziert worden, allerdings wurde der Grabstein während der Kulturrevolution (1966–1976) entfernt und wird seither vermisst;⁸¹ gleiches gilt für den Großteil seines künstlerischen Nachlasses.⁸² Folglich verfügen wir für die Forschung zu seiner Person über keine archäologischen Beweisstücke, die Recherche ist nur indirekt durch die Analyse historischer Aufzeichnungen möglich.

In Artikeln findet sich üblicherweise die folgende Datierung: Xuan Ding (1832–1880?). Die Datierung der Geburt Xuan Dings mit 1832 wird heute nicht mehr bestritten, sein Todesjahr aber ist bisher nicht endgültig geklärt. Am häufigsten ist die Meinung anzutreffen, dass Xuan Ding wahrscheinlich im Jahr 1880 verstorben sei; allerdings fehlen bisher eindeutige Nachweise, weshalb das Datum mit einem Fragezeichen versehen wird. Ich halte es für notwendig, Xuan Dings Geburts- und Todesjahr zu bestimmen, um Fehler in der nachfolgenden Forschung zu vermeiden.

§ 2.1 Geburts- und Todesjahr Xuan Dings⁸³

Wenden wir uns zuerst dem diesbezüglichen Forschungsstand zu. Das Geburtsjahr Xuan Dings wird mit insgesamt fünf möglichen Jahren angegeben: 1832,⁸⁴ 1833,⁸⁵ 1834,⁸⁶ 1835⁸⁷ und 1862.⁸⁸ Bei einer gewissenhaften Überprüfung stellt sich heraus, dass das Geburtsdatum Xuan Dings auf den 28. Tag des 9. Monats des chinesischen Kalenders⁸⁹ im

⁸⁰ Heute findet man die offiziellen Angaben zu Xuan Ding in drei Quellen: *Tianchang xianzhi* 天長縣志 (Annalen des Kreises Tianchang, 1992): 569–570; *Chuxian diquzhi* 滁縣地區志 (Annalen der Gegend vom Kreis Chu, 1998): 1295–1296; *Anhui shengzhi* 安徽省志-Renwuzhi 人物志 (Annalen der Provinz Anhui-Biographien, 1999): 725–727. Die drei Texte sind allerdings ähnlich und sehr knapp, für eine wissenschaftliche Forschung sind sie nicht ergiebig.

⁸¹ ZHANG Zhenguo 2009b: 6.

⁸² JING Song 1987: 309.

⁸³ Für § 2.1 und § 2.2 siehe auch SHENG Yang 2012.

⁸⁴ XUE Hongji 1988: 252; SONG Xin/YANG Pu 1987: 313.

⁸⁵ HOU Zhongyi/LIU Shilin 1993: 244.

⁸⁶ WU Liquan 1997: 247.

⁸⁷ CAO Guangfu 1986: 424.

⁸⁸ TAN Banghe 2006: 218.

⁸⁹ Beim chinesischen Kalender handelt es sich nicht um den „Mondkalender“ (yinli

Jahre 1832 fällt. Die Grundlagenarbeit für dieses Datum verdanken wir Song Xin, der die Frage nach dem Geburtsdatum Xuan Dings im Vorwort des Herausgebers zum *Yeyu qiudeng lu* (Ausgabe Changchun 長春 1987) überzeugend beantwortet. An sich erwähnt Xuan Ding selbst sein Geburtsjahr nicht in eindeutiger Weise, allerdings erwähnt er in seinem Vorwort zum *Yeyu qiudeng lu*, dass er 27 *sui* (26 Jahre alt) war, als die Armee der Taiping 太平 plötzlich seine Heimat überfiel.⁹⁰ Die erste Eroberung Tianchangs durch die Taiping fand im Jahr 1858 statt, wodurch sich errechnen lässt, dass Xuan Ding 1832 geboren worden sein muss. Darüber hinaus erwähnt Xuan Ding im Schlusswort des *Duoyu yiyun* 鐸餘逸韻 (siehe § 2.3) noch, dass er im Jahr *guiyou* 癸酉 (1873) 252 *jiazi* 甲子 (d. h. 60er-Zyklus) erlebt habe. Hieran lässt sich feststellen, dass Xuan Ding im Jahr 1873 wohl 42 *sui* (41 Jahre alt) war. Beide Quellen können also als Nachweis herangezogen werden, um zu belegen, dass Xuan Ding im Jahre 1832 geboren wurde.⁹¹ Die Argumentation Song Xins ist sehr überzeugend. Darüber hinaus bestätigt

陰曆), sondern einen „agratischen Kalender“ (*nongli* 農曆). Der Mondkalender verweist auf den in islamischen Ländern gebräuchlichen Kalender, der im Unterschied zum chinesischen Kalender über keine Schaltmonate verfügt. Beide Begriffe werden häufig fälschlicherweise synonym verwendet. In der vorliegenden Arbeit soll vereinfacht der Ausdruck „chinesischer Kalender“ benutzt werden.

⁹⁰ XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

⁹¹ XUAN Ding 1987b: Vorwort des Herausgebers. Eine weitere Erklärung ist hier notwendig. Das chinesische „60er-Zyklus“-System nutzt man nicht nur für Jahre, sondern auch für Monate und Tage. Xuan Ding erwähnt, dass er im Jahr 1873 252 *jiazi* (60er-Zyklus) erlebt habe, hiermit sind die Tageszyklen gemeint, also 252 „60 Tage“. Dies ist aber keine exakte Zahl, da niemand die Lebenszeit in Tagen berechnet. Das chinesische Kalenderjahr umfasst ca. 360 Tage, also sechs *jiazi* à 60 Tagen; 252 *jiazi* sind daher genau 42 Jahre. Xuan Ding meint also, dass er damals 42 *sui* war. Nach der traditionellen chinesischen Vorstellung ist man bei der Geburt bereits 1 *sui*, dementsprechend war Xuan Ding 1873 eigentlich 41 Jahre alt. So lässt sich feststellen, dass Xuan Ding 1832 geboren wurde (vgl. auch CHE Xilun/JIANG Jingfen 2004: 185). Somit ist Song Xins Analyse korrekt. Darüber hinaus lässt sich die Schlussfolgerung anhand Xuan Dings Heiratsdatum bestätigen. Xuan Ding erwähnt, dass er 26 *sui* (25 Jahre alt) gewesen sei, als er heiratete (XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors); er erwähnt auch im Essay „Ti Xianghen’ge shicigao hou 題湘痕閣詩詞稿後“, dass er im siebten Jahr der Xianfeng 咸豐-Ära geheiratet habe (*Shenbao* 31.12.1878: 4). Das siebte Jahr der Xianfeng-Ära fällt im westlichen Kalender auf das Jahr 1857. Den zwei Materialien nach zu urteilen heiratete Xuan Ding im Jahr 1857, als er 25 war, wodurch sich wiederum das Geburtsjahr 1832 errechnen lässt.

Lin Yaling anhand der Quellen *Anhui tongzhi* 安徽通志 (Gesamte Annalen der Provinz Anhui) und *Qingshi gao* 清史稿 (Entwurf der Geschichte der Qing) die exakte Zeit, zu der die Armee der Taiping den Kreis Tianchang überfiel, wodurch die Schlussfolgerung bekräftigt wird, dass Xuan Ding 1832 geboren wurde.⁹²

Dass Xuan Ding am 28. Tag des 9. Monats geboren wurde, ergibt sich aus einer seiner Äußerungen:

Damals ging der 9. Monat zu Ende, ich machte einen Ausflug mit einem Freunden in der Nähe von Qufu. Der Westwind wehte grausam und gelbe Blüten verstreuten sich über den Boden. Ich fragte den Freund: „Welches Datum ist heute?“ Er antwortete: „Der 28. Tag.“ Ich war erstaunt und tieftraurig, da der Tag doch mein Geburtstag war. Ich hatte schon 40 Jahre in dieser Welt verbracht und überhaupt keine Karriere machen können!

時九月將盡，友人約登臺望曲阜。西風逼人，黃花滿地，鼎偶問友曰：今日何日？曰：廿八。鼎不禁大驚，繼而大慟。蓋是日即賤辰，忽忽焉行年已四十矣，而淪落猶是乎！⁹³

Es wird also deutlich, dass der 28. Tag des 9. Monats Xuan Dings Geburtstag ist. Allerdings stehen wir nun vor einem Problem: Der chinesische Kalender hatte im Jahr 1832 nach dem 9. Monat noch einen Schaltmonat: der sogenannte „Schalt-9.-Monat“ (*run jiuyue* 闰九月). Die Schaltmonate des chinesischen Kalenders sind nicht auf bestimmte Zeiträume fixiert; stattdessen werden im Verlauf von 19 Jahren sieben Schaltmonate eingefügt, also für gewöhnlich alle drei Jahre ein Schaltmonat. Aus diesem Grund können Chinesen, die in einem Schaltmonat geboren wurden, ihr Lebensalter nicht nur anhand der Schaltmonate errechnen, sondern anhand der normalen Monate (vergleichbar zu jenen Menschen, die an einem 29. Februar geboren wurden). Anhand des Ewigen Kalenders können wir nun feststellen, dass Xuan Ding entweder am 21. Oktober (28. Tag des 9. Monats) oder am 20. November (28. Tag des Schalt-9.-Monats) 1832 geboren wurde.

Hinsichtlich des Todesdatums Xuan Dings sind sich die meisten Akademiker einig, dass er wahrscheinlich im Jahre 1880 verstorben

⁹² LIN Yaling 1989: 9-11. Des Weiteren findet man auch im *Qingtongjian* 清通鑑 (Zusammengefasster Zeitspiegel der Qing) eine exakte Angabe, dass die Taiping-Armee Tianchang im September 1858 überfiel (DAI Yi/LI Wenhai 2000: 6546).

⁹³ XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

sei.⁹⁴ Hauptsächlich beruft man sich dabei auf das Vorwort Cai Erkangs im Fortsetzungsband des *Yeyu qiudeng lu*; dort heißt es:

Noch bevor der Fortsetzungsband erschien, hat Herr [Xuan Ding] einen Ruf zum Jade-Haus bekommen.

蓋續錄猶未梓成，而先生已赴玉樓召矣。⁹⁵

Da der Fortsetzungsband im Oktober 1880 herausgegeben wurde, glauben einige Forscher, dass Xuan Ding kurz zuvor und damit innerhalb der ersten Hälfte des Jahres oder zumindest vor Oktober 1880 verstorben sein muss.⁹⁶ Andere Gelehrte gehen davon aus, dass Xuan Ding zwischen 1877 und 1880 gestorben ist; dies erklärt sich daraus, dass der Hauptband des *Yeyu qiudeng lu* aus dem Jahr 1877 noch mit einem Vorwort von Xuan Ding versehen ist; demzufolge kann er nicht vor 1877 gestorben sein.⁹⁷ Allerdings sind beide Argumente nicht unproblematisch.

Eine relativ präzise Recherche führte Zhang Zhenguo 張振國 durch, dabei stützt er sich auf eine Anzeige in der Zeitung *Shenbao*:

Autorenhonorar zu vergeben

Das *Yeyu qiudeng lu* ist das Werk unseres Freundes Xuan Shoumei. Nach seinem Tod erleidet seine Familie nun Armut. Da das Buch von unserem Verlag herausgegeben wird, möchten wir hiermit 30 yuan als Honorar auszahlen, um das Leben seiner Familie zu verbessern. Wir werden einen Freund bitten, das Geld zu übergeben. Wir bitten Xuans Familie weiterhin, uns eine Quittung nach dem Empfang des Geldes auszustellen. Danke!

Der Verlagsinhaber

得書酬洋

29

⁹⁴ Von 1986 bis heute sind sich die meisten Gelehrten darin einig, dass Xuan Ding im Jahr 1880 verstorben ist. Allein Wu Liquan war der Meinung, dass Xuan Ding 1879 verstorben sei; zudem glaubt er, dass dieser 1834 geboren wurde (siehe Wu Liquan 1997: 247). Allerdings erklärt er nicht weiter, welche Gründe er hierzu sah. Seine Auffassung wird von keinen weiteren Forschern geteilt.

⁹⁵ XUAN Ding 1880: Vorwort. *Chengyu* „yulou fuzhao 玉樓赴召“ (einen Ruf zum Jade-Haus bekommen) bedeutet, dass ein Literat jung stirbt: Der tangzeitliche Dichter Li He 李賀 (790–816) hat kurz vor seinem Tod geträumt, dass er vom Jade-Kaiser zu einem Jade-Haus gerufen.

⁹⁶ LIN Yaling 1989: 9–11; YU Shihao 2005: 9; MAO Chengkun 2007: 3; YANG Hailong 2009: 6.

⁹⁷ SONG Xin/YANG Pu 1987: 313; WU Na 2006: 11.

夜雨秋燈錄一書為故友宣君瘦梅所著。君亡後家徒四壁，熒熒德曜，無以為生。蒙取原稿見示，用即籌洋三十元以為身後之潤。當交妥友覓便轉寄，收到後祈即賜收字為盼！

本館主啓⁹⁸

Diese Anzeige wurde am 17. Februar 1880 in der *Shenbao* veröffentlicht. Anhand des Inhaltes ist festzustellen, dass Xuan Ding zu dieser Zeit bereits verstorben war. Da die Zeitung vom 9. bis zum 14. Februar 1880 wegen des Frühlingsfestes für sechs Tage eingestellt wurde, folgert Zhang Zhenguo, dass Xuan Ding sehr wahrscheinlich im Zeitraum zwischen Mitte Januar bis Anfang Februar gestorben sein muss.⁹⁹ Die Beweisführung ist erheblich präziser als bei den übrigen Datierungen, allerdings ist sie auch nicht fehlerfrei. Im Folgenden möchte ich meine eigene Datierung darlegen.

Bei der Recherche des Todesdatums Xuan Dings darf man die Informationen aus der Zeitung *Shenbao* nicht vernachlässigen. Die Zeitung wurde erstmals am 30. April 1872 durch den britischen Geschäftsmann Ernest Major (1841–1908) in Shanghai 上海 herausgegeben.¹⁰⁰ Im Unterschied zu anderen Verlagen betätigte sich der *Shenbao*-Verlag neben der Herausgabe der Zeitung auch als Verleger von Büchern. Zu jener Zeit musste man selbst zahlen, um Bücher herauszugeben oder Essays in Zeitungen zu veröffentlichen. Der *Shenbao*-Verlag wandte sich von der gängigen Praxis ab und druckte in der ersten Ausgabe die Bedingungen des Verlages ab, die besagten, dass Beiträge von Lesern gerne aufgenommen und kostenfrei veröffentlicht würden.¹⁰¹ Dies führte zu einer guten Beziehung zwischen dem Verlag und Literaten;¹⁰² unter diesen Literaten befand sich auch Xuan Ding.

⁹⁸ *Shenbao* 17.2.1880: 1.

⁹⁹ ZHANG Zhenguo 2009b: 6.

¹⁰⁰ Major war ein erfolgloser Seidenhändler in Italien gewesen, bevor er 1859 nach Shanghai kam. Er gründete 1872 die *Shenbao* und ging 1889 zurück nach Großbritannien, nachdem er den *Shenbao*-Verlag als eine Aktiengesellschaft umorganisiert und seinen Aktienanteil verkauft hatte (siehe auch GE Gongzhen 1955: 75–76). Die *Shenbao* galt als eine der erfolgreichsten Zeitungen Chinas. Die letzte Ausgabe wurde am 27.5.1949 herausgegeben und der *Shenbao*-Verlag wurde noch am selben Tag geschlossen.

¹⁰¹ Siehe “Benguan tiaoli 本館條例”, *Shenbao* 30.4.1872: 1.

¹⁰² Über die Beziehung zwischen dem *Shenbao*-Verlag und den Literaten sowie die Verwaltung des Verlages siehe “Chuangban chuqi de *Shenbao* 創辦初期的申報” 1979: 133–142; FANG Yingjiu 2002: 13–32; WANG Yan 2005: 164–169; WEN Juan 2006:

Insgesamt drei Texte weisen einen Bezug zum Todesjahr Xuan Dings auf. In der Ausgabe vom 31. Dezember 1878 der *Shenbao* findet man das Essay “Ti Xianghen’ge shicigao hou 題湘痕閣詩詞稿後” (Widmung für die *Xianghen’ge*-Dichtungen) von Xuan Ding, zum Ende des Essays findet sich folgende Signatur:

Mitte des 11. Monats im 4. Jahr der Guangxu-Ära
Dein Großneffe Xuan Ding mit höchstem Respekt
光緒四年太歲戊寅冬十一月中浣
嫻愚姪宣鼎頓首敬跋¹⁰³

Das Essay ist eine Trauerrede auf Xuan Dings Großtante, in diesem Text berichtet Xuan Ding auch einige Details aus seinem eigenen Leben. Die Abschlussdatierung zeigt, dass Xuan Ding den Text in der Mitte des 11. Monats im 4. Jahr der Guangxu-Ära verfasste. Dieses Datum entspricht dem Zeitraum zwischen dem 4. und dem 13. Dezember 1878. Damit lässt sich nachweisen, dass Xuan Ding zum Ende des Jahres 1878 noch lebte und die These Wu Nas sowie Song Xin und Yang Pus 楊蒲, dass Xuan Ding bereits 1877 gestorben sein könnte,¹⁰⁴ falsch ist.

Darüber hinaus finden sich in der Ausgabe vom 22. Dezember 1879 der *Shenbao* unter dem Titel “Huici yuhe 惠賜玉和” (Erwiderung auf Ihre literarische Gabe) 16 Gedichte; der Text endet mit folgender Erläuterung:

Aus dem Nachlass von Xuan Shoumei aus Tianchang.
天長宣瘦梅遺稿¹⁰⁵

Es ist offensichtlich, dass Xuan Ding zu diesem Zeitpunkt bereits tot war. Die vorliegenden 16 Gedichte hatte er als Antwortdichtung verfasst; die Texte könnten entweder dem letzten Willen Xuan Dings oder dem des bedachten Freundes nach veröffentlicht worden sein. Um wen genau es sich hierbei gehandelt hat, ist ungeklärt; allerdings können wir eindeutig feststellen, dass Xuan Ding vor dem 22. Dezem-

8-25; WEN Juan 2007: 33-38.

¹⁰³ *Shenbao* 31.12.1878: 4. Der Inhalt des Essays wird später noch genauer analysiert.

¹⁰⁴ SONG Xin/YANG Pu 1987: 313; WU Na 2006: 11.

¹⁰⁵ *Shenbao* 22.12.1879: 3. Der Inhalt des Textes ist für diese Stelle nicht von Relevanz, allerdings soll ein Gedicht an späterer Stelle genauer analysiert werden.

ber 1879 gestorben sein muss.

Eine weitere Recherche führt zu einer Anzeige in der Ausgabe vom 30. November 1879:

Antwort an Fengping Manshi

Kürzlich erhielt ich von Ihnen den Fortsetzungsband des *Yeyu qiudeng lu* in 8 Kapiteln unseres alten Freundes Xuan Shoumei. Ich lese das Buch in großer Trauer. Das Manuskript werde ich gut aufbewahren, darum müssen Sie sich nicht sorgen. Mit winterlichen Grüßen,

Hausherr des Zunwen-Pavillons

覆風萍漫士書

一昨接奉手翰，領悉。壹是故友宣君瘦梅所著夜雨秋燈續錄八卷。讀之不勝悲感。謹藏行篋，乞勿縈懷。此福，叩頌爐安不宣，
尊聞閣主拜手¹⁰⁶

Hinter dem „Zunwen 尊聞-Pavillon“ verbirgt sich der *Shenbao*-Verlag, dementsprechend verweist „Hausherr des Zunwen-Pavillons“ auf Ernest Major, der viele Anzeigen des Verlages in der Zeitung mit diesem Inkognito unterzeichnete; anhand des hohen sprachlichen Niveaus lässt sich vermuten, dass der Text von einem Muttersprachler verfasst wurde. Ferner ist unklar, wer mit „Fengping Manshi 風萍漫士“ angesprochen ist; allerdings spielte die entsprechende Person offenbar eine wichtige Rolle im Leben Xuan Dings: Einige seiner Werke wurden durch eben diesen Fengping Manshi an den Verlag gesendet. In der Ausgabe vom 2. Mai 1877 stoßen wir auf folgende Anzeige:

Antwort an Fengping Manshi

Kürzlich erhielt ich durch die Post Ihren Brief und das Buch *Yeyu qiudeng lu* Ihres Freundes mit 116 Texten.¹⁰⁷ Ich lese das Buch mit großer Freude. Die Erzählungen sind einfach, aber nicht geschmacklos; spannend, aber nicht oberflächlich. Das Buch zählt wirklich zum Besten der gegenwärtigen *xiaoshuo*. Wir werden es sofort zur Druckerei schicken. Mit dieser Anzeige hoffe ich, Ihre Sorgen auszuräumen. Mit besten Grüßen,

¹⁰⁶ *Shenbao* 30.11.1879: 1.

¹⁰⁷ Laut dieser Anzeige umfasst der Hauptband 116 Texte, es mag sich um einen Fehler bei der Zählung handeln. Jeder Band des *Yeyu qiudeng lu* enthält nur 115 Erzählungen. Auch möglich wäre, dass das „Vorwort des Autors“ auch als ein Text gezählt wurde.

Hausherr des Zunwen-Pavillons

覆風萍漫士書

前由局接奉手教并貴友所著夜雨秋燈錄一百十六篇。開緘循誦，不覺喜溢眉端。是書清而不淡，麗而不佻，實為近今說部之最。謹即付諸手民以公同好，恐勞垂注先此布聞。順頌著安不罄，尊聞閣主拜手¹⁰⁸

Durch diese Anzeige wissen wir, dass auch der Hauptband des *Yeyu qiudeng lu* durch Fengping Manshi an den *Shenbao*-Verlag geschickt wurde. Weiterhin wurden am 31. Juli, 1. August, 2. August sowie 4. August des Jahrs 1877 Werbungen für das *Fanhunxiang* 返魂香 (siehe § 2.3) von Xuan Ding geschaltet:

Ankündigung für den Verkauf des *Fanhunxiang*

Das Buch *Fanhunxiang* wurde von Herrn Xuan Shoumei aus Tianchang verfasst und durch Fengping Manshi nach Shanghai geschickt. Das Buch wird von unserem Verlag herausgegeben. [...]

Ihr *Shenbao*-Verlag

發售返魂香告白

返魂香一書係天長宣君瘦梅所譜曲而風萍漫士郵寄來申。本館發工排印。...

本館謹啟¹⁰⁹

33

Durch diese Ankündigung wissen wir, dass das *Fanhunxiang* von Xuan Ding ebenso über Fengping Manshi zum *Shenbao*-Verlag gelangte. Wie die zuvor zitierte Anzeige vom 30. November 1879 zeigt, war auch der Fortsetzungsband durch Fengping Manshi an den Verlag geschickt worden. Schließlich möchte ich an dieser Stelle noch eine Anzeige vom 9. Mai 1877 anführen.

Antwort an Fengping Manshi

Nach einer langen Trennung gab es gestern ein Wiedersehen in Shanghai. Schade, dass wir es so eilig hatten und uns sofort wieder verabschieden mussten. [...] Das Manuskript des *Fanhunxiang* ist bei uns angekommen und wird demnächst zur Druckerei geschickt. Bitte bestelle Shou Daoren (Xuan Dings Beiname) aufrichtige Grüße von mir. Ich empfehle mich bestens,

¹⁰⁸ *Shenbao* 2.5.1877: 1.

¹⁰⁹ *Shenbao* 31.7, 1.8, 2.8, 4.8.1877: 1.

Ihr Wuli Kanhuake

覆風萍漫士書

啟者，久別後昨復於滬上相值，惜行色匆匆，不克作平原十日飲。... 返魂香一冊頃已接到，容即排印，並乞於瘦道人前為弟致拳拳也。此復順頌，升祺不一，

霧裏看花客拜上 ¹¹⁰

Bei „Wuli Kanhua Ke 霧裏看花客“ handelt es sich um den Künstlernamen von Qian Xinbo 錢昕伯 (1833-?), den damaligen Chefredakteur des *Shenbao*-Verlags.¹¹¹ Wir können also konstatieren, dass Fengping Manshi ein guter Freund Qian Xinbos war und Xuan Ding mit dem *Shenbao*-Verlag verband. Der Redakteur Cai Erkang war ebenfalls mit Xuan Ding befreundet und hatte zwei Mal Vorworte für das *Yeyu qiudeng lu* und den Fortsetzungsband verfasst. Zur Zeit, als Cai das Vorwort für den Hauptband anfertigte, war Xuan Ding noch am Leben, das heißt, dass er den Text Cai Erkangs abgesegnet haben muss. Es ist also zu vermuten, dass beide Männer gut befreundet waren. Nach der Nachricht von Xuan Dings Tod müssen sie eine schnelle Beileidsbekundung angestrebt haben, daher wurden zuerst seine Gedichte veröffentlicht. Aus diesem Grund gehe ich davon aus, dass Xuan Ding unmittelbar vor dem Erscheinen der Texte am 22. Dezember 1879 verstorben sein muss.

Betrachten wir die Anzeige vom 30. November 1879 noch einmal genauer:

Kürzlich erhielt ich von Ihnen den Fortsetzungsband des *Yeyu qiudeng lu* in 8 Kapiteln unseres alten Freundes Xuan Shoumei. Ich lese das Buch in großer Trauer.

Im chinesischen Text wird das Wort „guyou 故友“ verwendet, welches in einer weiteren Bedeutung auch auf verstorbene Freunde verweisen kann. Allerdings ist dies eine äußerst seltene Verwendung, so dass die Interpretation „alter Freund“ wohl treffender ist. Zudem denke ich, dass die Anzeige den Tod Xuan Dings erwähnen sollte, falls dieser zu diesem Zeitpunkt bereits tot gewesen wäre. In seinem Vorwort zum Fortsetzungsband schreibt Cai Erkang:

¹¹⁰ *Shenbao* 9.5.1877: 1.

¹¹¹ Siehe FANG Yingjiu 2002: 8.

Das Werk wurde von meinem verstorbenen Freund Xuan Shoumei verfasst.

此余亡友宣君瘦梅之所著也¹¹²

Hier finden wir den eindeutigen Ausdruck „wangyou 亡友“ für „verstorbenen Freund“. In der Anzeige „Autorenhonorar zu vergeben“ vom 17. Februar 1880 hingegen wurde ebenfalls das Wort „guyou“ benutzt, allerdings wurde auch erwähnt, dass Xuan Ding schon verstorben sei. Damit ist klar, dass der Ausdruck „guyou“ in der Anzeige vom 30. November 1879 als „alter Freund“ interpretiert werden sollte. Das heißt, dass Xuan Ding am 30. November 1879 noch am Leben gewesen sein sollte und dann im Dezember 1879 verstarb.¹¹³

In den Ausgaben der *Shenbao* vom 1. Januar bis zum 29. November 1879 finden sich keine weiteren Informationen zu Xuan Ding. Obwohl es theoretisch möglich wäre, dass Xuan Ding in den letzten zwei Wochen des Jahres 1878 verstarb, scheint dies doch unwahrscheinlich. Denn warum sollte Fengping Manshi dann das Manuskript des Fortsetzungsbandes erst im November 1879 an den Verlag schicken, und warum würde man beim Verlag bis zum Dezember 1879 warten, um die nachgelassenen Manuskripte zu veröffentlichen? Man kann daher überzeugt sein, dass Xuan Ding im letzten Quartal des Jahres 1879 gestorben sein muss.

Aus den oben angestellten Überlegungen lassen sich drei Schlussfolgerungen ziehen: (1) Xuan Ding wurde entweder am 21. Oktober

¹¹² XUAN Ding 1880: Vorwort.

¹¹³ Es besteht vielleicht auch die Möglichkeit, dass Xuan Ding noch vor dem 30. November 1879 verstorben sein könnte. Dieses Argument stützt sich dabei auf die Anzeigen vom 2. Mai 1877 und vom 30. November 1879. Die Anzeige vom 2. Mai enthält den Ausdruck „ich lese das Buch mit großer Freude“, am 30. November 1879 hingegen heißt es „ich lese das Buch in großer Trauer“. Bei dem Haupt- und Fortsetzungsband des *Yeyu qiudeng lu* handelt es sich an sich um ein ganzes Werk, Inhalt und Stil beider Bände weisen de facto keine Unterschiede auf. Da der „Haus-herr des Zunwen-Pavillons“ und weitere Mitarbeiter des *Shenbao*-Verlages einander gut kannten, zielten die emotionalen Äußerungen der Anzeigen sicherlich nicht auf das Buch ab, sondern auf die Person. Daher kann man der Meinung sein, dass Xuan Ding schon vor dem 30. November gestorben war, als seine Freunde im *Shenbao*-Verlag den Fortsetzungsband lasen bzw. die entsprechende Anzeige veröffentlichten. Der Grund für die Trauerbekundung in der Anzeige liegt demnach in der Trauer um Xuan Ding selbst. Professor Philip Clart, mein Betreuer, vertritt diese Ansicht (persönliche Mitteilung).

oder am 20. November 1832 geboren; (2) Xuan Ding verstarb im letzten Quartal 1879 und nicht später als am 21. Dezember; (3) das Manuskript des Fortsetzungsbandes des *Yeyu qiudeng lu* war im November 1879 bereits fertiggestellt.

§ 2.2 Familie und Biographie Xuan Dings

zur Familie Xuan Dings

Von der Familie Xuan Dings ist wenig bekannt. Der Recherche in diesem Bereich hat sich Yu Shihao 于師號 gewidmet; er entdeckte in Ausgabe 11 der Zeitschrift *Huanyu suoji* 寰宇瑣紀 (*Verschiedene Aufzeichnungen aus der Welt*) des Shenbao-Verlages das Essay “Jingbiao jiejiao xuanjiemu Wang tairuren kujie tushuo 旌表節孝宣節母王太孺人苦節圖說” (Auszeichnung der tugendhaften Dame Wang über ihre moralische Taten), das von Xuan Ding und seinem Bruder Xuan Tiao 宣苕 (Lebensdaten unbekannt) gemeinsam verfasst wurde und einige Informationen über ihre Familie enthält:

Die Ursprünge unseres Klans führen zurück zu dem Großen Herrn von Yunyang. In der Südlichen Song ließen sich die Nachkommen vom Verwaltungsberater (Vizekanzler) Xuan Zeng in Hubu (in der Nähe des heutigen Suzhou 蘇州) nieder.

遠禰始於雲陽巨公，至宋南渡參知政事繒公子孫繁衍居虎埠。¹¹⁴

Durch diese Textstelle erfahren wir, dass sich in der Ahnenreihe Xuan Dings zwei bekannte Figuren befanden: Bei einem handelt es sich um den „Großen Herrn von Yunyang“ aus der Han 漢-Zeit (202 v. Chr.–220), hinter dem sich der Oberzensor (Yushi Zhongcheng 御史中丞) Xuan Bing 宣秉 (?–30) verbirgt;¹¹⁵ der andere war Vizekanzler (Canzhi Zhengshi 參知政事) Xuan Zeng 宣繒 (?–1237), der zur Zeit der Südlichen Song 宋 (1127–1279) sein Amt bekleidete.¹¹⁶

¹¹⁴ Siehe *Huanyu suoji*: Band 11: 12. In der Zeitschrift *Huanyu suoji* wurde das Zeichen „zeng 繒“ fälschlicherweise als „hui 繪“ abgedruckt. Auch Yu Shihao ließ sich in seiner Arbeit hiervon irreleiten (siehe Yu Shihao 2005: 5-6).

¹¹⁵ *Hou-Han shu* 後漢書–“Xuan Bing zhuan 宣秉傳”, siehe FAN Ye 1993: 927.

¹¹⁶ *Songshi* 宋史–“Xuan Zeng zhuan 宣繒傳”, siehe Tuotuo 1990: 12543.

Es ist erwähnenswert, dass Xuan Ding mit dem großen Literaten Yuan Mei 袁枚 (1716–1797) verwandt war. Zuvor war auf das Essay “Ti Xianghen’ge shicigao hou” von Xuan Ding in der Zeitung *Shenbao* verwiesen worden; dort heißt es unter anderem:

Ach! Die sehr geehrte und tugendhafte Frau Yuan ist eine Witwe, aber auch eine gebildete und talentierte Dame. Sie ist die Enkelin von Suiyuan Laoren und heiratete Herrn Chong Yungen aus meiner Heimat. In der Verwandtschaft dürfte Frau Yuan meine [affinale] Großtante sein.

嗚呼！崇節母袁太夫人乃孀而有才有天性者也。節母為隨園老人女孫，歸吾鄉崇雲根先生為室。推戚誼為予之太姻母也。¹¹⁷

Bei „Suiyuan Laoren 隨園老人“ handelt es sich um den Künstlernamen von Yuan Mei. Anhand dieser Textstelle lässt sich feststellen, dass die Enkelin Yuan Meis die Großtante Xuan Dings war. Sie trug den Namen Yuan Jia 袁嘉 (?–1853) und den Großjährigkeitsnamen Roujia 柔嘉; sie war die Tochter von Yuan Chi 袁遲 (?–1779), heiratete Chong Ying 崇穎 (nämlich Chong Yungen 崇雲根, Lebensdaten unbekannt) und verfasste die Werke *Xianghege shigao* 湘痕閣詩稿 (*Dichtungsentwürfe im Xianghen-Pavillion*) und *Xianghege ci* 湘痕閣詞 (*Ci-Dichtungen im Xianghen-Pavillion*).¹¹⁸

Weiterhin wird eine gewisse Wang Suyun 王素筠 (Lebensdaten unbekannt) erwähnt, die den Großjährigkeitsnamen Zhuqing 竹青 trug und aus Sizhou 泗洲 in der heutigen Provinz Jiangsu 江蘇 stammte. Von ihr heißt es, sie sei eine talentierte Frau und gewandt in der Dichtung gewesen. Zudem weiß man nur, dass sie eine Verwandte Xuan Dings war, weitere Informationen sind bisher nicht bekannt.¹¹⁹

Xuan Dings Mutter stammte aus der Familie Zhang 張,¹²⁰ sie hatte neben ihm seinen jüngeren Bruder Xuan Tiao zur Welt gebracht.¹²¹

¹¹⁷ *Shenbao* 31.12.1878: 4.

¹¹⁸ Vgl. WANG Yingzhi 2002: 49.

¹¹⁹ Siehe “Qinyou wuwu xiantan jipan xiaonüshi erjue binglian 秦郵五五仙壇乩判孝女詩二絕並聯” (*Shenbao* 15.3.1876: 3). Volltext siehe „Anhang C“.

¹²⁰ Zhang shiyu 張侍禦 [Nr.2-1-14]: „In der Ming-Zeit lebte Herr Zhang in meiner Heimat, er war der Urgroßvater meiner Mutter vor vier Generationen. 明季,吾鄉有侍禦張公,吾母之四世祖也“ (XUAN Ding 1880: Kapitel 1: 41).

¹²¹ YU Shihao 2005: 6.

Xuan Dings Ehefrau gehörte der Familie Xu 許 an;¹²² das Ehepaar hatte einen Sohn und eine Tochter, wobei der Sohn jung verstarb; die Tochter wieder hatte ebenfalls einen Sohn und eine Tochter; ihre Nachkommen leben bis heute in der Provinz Anhui.¹²³ Da Xuan Dings Sohn bereits in jungen Jahren gestorben war, gibt es heute keine patrilinearen Nachkommen von Xuan Ding (siehe „Anhang B“ für den Stammbaum Xuan Dings).

zur Biographie Xuan Dings

Die Lebensgeschichte Xuan Dings war wie seine Familie lange Zeit nicht weiter beachtet worden. Lin Yaling und Wu Na stützen sich auf die bruchstückhaften Aufzeichnungen im *Yeyu qiudeng lu*, um eine kurze und bündige Lebensgeschichte Xuan Dings zu entwerfen.¹²⁴ Allerdings basieren ihre Darlegungen einzig und allein auf dem *Yeyu qiudeng lu*, dessen Angaben meiner Ansicht nach ziemlich unpräzise sind. Für eine präzisere Darlegung zum Leben Xuan Dings muss man erneut seine Veröffentlichung in der *Shenbao* heranziehen. Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei dem Text „Widmungen für die Xianghen’-ge-Dichtungen“ eigentlich um eine Trauerrede für Frau Yuan Jia; dennoch berichtet Xuan Ding in diesem Text relativ viel über sein Leben:

[...] In der Ming-Zeit zog unser Klan von Fengyang nach Tianchang. [...] In der Kinderzeit ging ich schon in die Schule. [...] Im 3. Jahr der Xianfeng-Ära (1853) würden die kantonesischen Banditen (die Taiping-Armee¹²⁵) kommen. [...] Wir kamen zurück nach Tianchang. [...] Im 7. Jahr (1857) heiratete ich in die Familie Xu ein, machte eine Kur und las Bücher. [...] Im 8. Jahr (1858) wurde Tianchang erobert, die Taiping-Armee plünderte überall, in aller Eile flohen wir vor der Katastrophe. [...] Im Frühling des 9. Jahres der Xianfeng-Ära (1859) zog die Taiping-Armee ab. [...] Am Ende des Frühlings kehrte die Taiping-Armee zurück, unsere Familie floh aus der Heimat und über den Gaoyou-See zu einem anderen Ort. [...] Im Herbst des Jahres trat ich in die Regierungsarmee ein. Im

¹²² “Ti Xianghen’ge shicigao hou”: „Im 7. Jahr der Xianfeng-Ära heiratete ich in die Familie Xu ein 七年,予入贅許氏“ (*Shenbao* 31.12.1878: 4).

¹²³ JING Song 1987: 309; ZHANG Zhenguo 2009b: 6.

¹²⁴ Siehe LIN Yaling 1989: 17-19; WU Na 2006: 11-13.

¹²⁵ Der Führer des Taiping Tianguo, Hong Xiuquan 洪秀全 (1814-1864), war aus Provinz Guangdong [Kanton], daher wurde die Taiping-Armee damals oft als „die kantonesischen Banditen“ (*yuefei* 粵匪) bezeichnet.

11. Jahr (1861) kam ich zurück nach Jiangbei und arbeitete als Privatsekretär für einen Beamten. [...] Im 6. Jahr der Tongzhi-Ära (1867) wäre ich beinahe an einer Erkrankung gestorben. [...] Im 9. Jahr (1870) arbeitete ich als Privatsekretär in Taoyuan, mit dem Beamten kam ich aber nicht zurecht und kündigte im Zorn. Danach reiste ich in Huabei und Shandong und verkaufte meine Malereien, um zu überleben. [...] Im 1. Jahr der Guangxu-Ära (1875) kam ich zurück nach Qinyou. [...] Im Herbst des 3. Jahres (1877) wollte ich gerade nach Donghai aufbrechen. [...] Im 3. Monat dieses Jahres (1878) kam ich zurück nach Qinyou. [...]

Mitte des 11. Monats des

4. Jahres der Guangxu-Ära (4-13.12.1878)

... 予族自明季由鳳陽遷天長。... 予髫齡甫入鄉塾。... 咸豐三年，粵匪將至。... 會回天長。... 七年，予入贅許氏。沂湖村舍養疴讀書。... 八年，天長城陷，賊焚掠入鄉僻，倉卒携眷走城門。... 九年春，賊稍退。... 春杪，賊又大至。予全家投□離湖頭，叢叢出沒驚濤駭浪間。... 是年秋，從軍江上。十一年，回江北，入宰官幕司筆札。... 同治六年，予館草堰場，病幾斃。... 九年，館桃源，主賓不相能，拂袖去。游燕趙齊魯間，賣書畫餬口。... 光緒元年，予自山左回，僑秦郵。... 三年秋，... 時予正束裝赴東海。... 今年三月回郵。...

光緒四年太歲戊寅冬十一月中浣¹²⁶

39

An dieser Stelle ist eine Erklärung nötig: Zwischen „Im 3. Jahr der Xianfeng-Ära (1853) würden die kantonesischen Banditen kommen“ und „wir kamen zurück nach Tianchang“ berichtet Xuan Ding, dass Frau Yuan Jia gestorben sei; zu dieser Zeit hielt sich Xuan Ding außerhalb seiner Heimat auf, da der Ausdruck „wir kamen zurück nach Tianchang“ folgt;¹²⁷ im Folgenden geht Xuan Ding auf die Trauerfeier für Frau Yuan Jia ein, von weiteren Begebenheiten berichtet er nicht. Darüber hinaus nennt Xuan Ding im Vorwort des Autors zum *Yeyu qiudeng lu* noch einige wichtige Ereignisse aus seinem Leben. Obwohl keine exakten Jahreszahlen angegeben werden, ist dies doch eine sinnvolle Ergänzung für das oben genannte Material:

¹²⁶ Shenbao 31.12.1878: 4. Einige Zeichen auf dem Zeitungspapier sind nicht mehr lesbar, die Leerstellen sind mit „□“ gekennzeichnet. Volltext siehe „Anhang C“.

¹²⁷ Nachdem die Taiping-Armee 1853 Nanjing 南京 erobert hat, überfiel sie Tianchang in diesem Jahr nicht.

[...] Mit 26 Jahren heiratete ich auf Befehl meines Vaters in den Klan meiner Frau ein.¹²⁸ [...] Im nächsten Jahr erschienen plötzlich die „Roten Turbane“ (Taiping-Armee), wir flohen nach Donghai, danach trat ich in die Regierungsarmee ein. [...] Nach kurzer Zeit kehrte ich zurück nach Shanghai und verkaufte meine Maleereien, um zu überleben. Mit 31 fing ich an, als Privatsekretär für Beamte zu arbeiten. Mit 35 arbeitete ich in Huaihai. Mit 39 reiste ich nach Huabei und Shandong und lebte in Armut. Im folgenden Jahr arbeitete ich in Yanjun. [...] Ich wählte Geschichten aus, die ich im Alltag gesehen, gehört und zutiefst geglaubt habe. [...] Jeden Abend schrieb ich eine oder zwei davon nieder. [...] Im Folgejahr kündigte ich und zog nach Rencheng. Dort verkaufte ich meine Kalligraphie und Malereien. [...] Zwei Jahre später kehrte ich nach Qinyou zurück. [...] Ich habe insgesamt 115 Erzählungen gesammelt, sie waren nichts als unpolierte Entwürfe. [...]

Der 15. Tag des 2. Monats des

3. Jahres der Guangxu-Ära (29.03.1877)

... 年廿六，奉生父命贅入外家。... 明年，突紅巾至。攜家竄東海，慷慨從軍。... 旋又回海上，賣畫供饘粥。年三十一始入當道幕司筆札。三十五，館淮海。三十九，遊山左，奔波蹇澀近於托鉢矣。明年，入兗郡滋陽署。... 取生平目所見，耳所聞，心所記憶且深信者。... 每夕作文一篇或兩篇。... 明年，解館，賃宅任城，售書賣畫。... 居兩年，回秦郵。... 計得文一百一十五篇，皆初稿而未及修飾者。...

時光緒三年春二月花朝日¹²⁹

In der Erzählung *Yishenglei* 一聲雷 [Nr.1-3-1] schreibt Xuan Ding:

Es war im 2. Jahr der Tongzhi-Ära (1863), als ich vor der Katastrophe floh und in Yancheng arbeitete.
余避亂幕遊鹽城乃同治龍飛二年也.¹³⁰

Überdies stößt man im Vorwort des *Fanhunxiang*, einem anderen Werk von Xuan Ding, auf weitere Informationen zu seinem Leben:

¹²⁸ In den Klan der Ehefrau einzuheiraten war bzw. ist seltsam in China. Der Grund, dass Xuan Ding in den Klan seiner Ehefrau einheiratete, liegt wahrscheinlich in der schlechten wirtschaftlichen Lage Xuan Dings. Siehe auch Fußnote 284.

¹²⁹ XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

¹³⁰ Ebd.: Kapitel 3: 3.

Die Stadt Yancheng, nämlich das Yandu der Han-Zeit, ist die Heimat von Lu Xiufu (陸秀夫, 1237–1279) aus der Song-Zeit. Ich floh vor der Taiping-Katastrophe in diese Stadt und arbeitete dort für vier Jahre. [...] Im Jahr *gengwu* der Tongzhi-Ära (1870) nahm ich die Einladung des Kreisvorstehers von Taoyuan, dem Graduierten Herrn Sun, an und arbeitete als sein Privatsekretär. [...] Vom 15. Tag des 8. Monats bis zum 15. Tag des 10. Monats (10.09–07.11.1870) stellte ich ein Manu-skript mit dem Titel *Fanhunxiang* fertig.
淮郡鹽城即漢之鹽漬，宋陸忠節公故里也。余避粵匪之亂，幕遊是邑者四年。... 同治庚午，應桃源邑宰孫進士聘為書記。... 從八月望日起十月望日止成院本初稿，名返魂香。...¹³¹

Außerdem unterzeichnet Xuan Ding auf einer Malerei, dass er diese im Jahr *gengwu* 庚午 (1870) während eines Besuches in Yuanjiang 袁江 (heutige Stadt Huaiyin 淮陰 der Provinz Jiangsu) geschaffen hatte (siehe „Anhang G“).

Es wurden bruchstückhafte Aufzeichnungen zu Xuan Dings Biographie aus verschiedenen Werken aufgezählt, sie alle stammen von Xuan Ding selbst und sind daher ziemlich vertrauenswürdig. Auf Basis dieser Quellen möchte ich zusammenfassend den Lebensweg Xuan Dings umschreiben:

(Tabelle 1) Lebenslauf von Xuan Ding

Jahrgang	Alter	Ort	Tätigkeiten
1832 – 1856	0 – 24	Tianchang	Geboren im Oktober oder November 1832, lebte bis 1859 durchgängig in seiner Heimat. 1853, kurzzeitige Flucht an einen anderen Ort.
1857	25	Tianchang	Vermählung mit Frau Xu.
1858	26	Tianchang	Die Taiping-Armee eroberte Tianchang, kurzzeitige Flucht nach Donghai.
1859 Frühling	27	Tianchang	Rückkehr in die Heimat
1859 Ende des Frühlings	27	Tianchang	Die Taiping-Armee eroberte Tianchang erneut, Flucht in die Ferne.
1859 Herbst	27	Jiangshang (Unterlauf des Changjiang-Flusses)	Kurzzeitiger Dienst in der Regierungsarmee.

¹³¹ XUAN Ding 1877a: Vorwort des Autors.

1860	28	Shanghai	Verkauf von Malereien
1861 – 1870	29 – 38	Jiangbei (Gebiet des heutigen Jiangsu), Yancheng	Arbeit als Privatsekretär für verschiedene Beamte, 1863–1866 in Yancheng.
1870	38	Taoyuan (heutiges Siyang) Yuanjiang (heutiges Huaiyin) Hebei und Shandong	Zunächst Arbeit als Privatsekretär in Taoyuan, wegen Unstimmigkeiten wird das Arbeitsverhältnis aber schnell gekündigt. Reisen nach Huabei und Shandong, Arbeit am <i>Fanhunxiang</i> .
1871 – 1872	39 – 40	Yanjun, Provinz Shandong	Arbeit als Privatsekretär, Beginn der Arbeit am <i>Yeyu qiudeng lu</i> .
1872 – 1875	40 – 43	Rencheng (heutiges Jinan), Provinz Shandong	Kündigung im Jahr 1872. Danach wohnhaft in Rencheng, Verkauf von Malereien als Verdienstquelle. Derweil Arbeit am <i>Sanshiliu sheng fenduo tuyong</i> .
1875 – 1877	43 – 45	Qinyou (heutiges Gaoyou) Provinz Jiangsu	Rückkehr nach Qinyou, das Manuskript des <i>Yeyu qiudeng lu</i> ist im wesentlichen fertig gestellt. Das Vorwort des Autors wird im Frühling 1877 geschrieben, das Buch im August 1877 herausgegeben.
1877 Herbst – 1878 Frühling	45 – 46	Donghai (Gebiet von Shanghai) ¹³²	Reisen
1878 Frühling – 1879 Herbst	46 – 47	Qinyou	Arbeit am Fortsetzungsband des <i>Yeyu qiudeng lu</i> . Tod im Herbst 1879. Der Fortsetzungsband wurde im Oktober 1880 herausgegeben.
Bemerkungen: 1. Keine Dokumente haben gezeigt, ob Xuan Ding einen akademischen Titel erlangt hat. Der Tatsache, dass er als Privatsekretär für Beamte arbeitete, nach zu vermuten besitzt er wahrscheinlich einen <i>xiucai</i> 秀才-Titel (die akademische Prüfung auf Kreisebene bestanden zu haben). 2. Die Aufzeichnungen von Xuan Ding stimmen nicht alle miteinander überein. Zum Beispiel heißt es in dem Essay in der <i>Shenbao</i> , dass Xuan Ding 1861 (im Alter von 29) an-			

¹³² Donghai 東海 wurde schon in der Han-Zeit gegründet und bezeichnet das große Gebiet südöstlich von Yanzhou 兗州, westlich des Meeres. In den Ming- und Qing-Zeit wurde das Gebiet Haizhou 海州 genannt, in der Qing-Zeit wurde das Gebiet nördlich von Changshu 常熟 als Donghai bezeichnet (ZHU Fang/LIU Junren 1930: 455; ZANG Lihe 1931: 486). Changshu befindet sich in der Nähe von Wuxi 無錫 und Shanghai, etwa 200 km östlich von Nanjing, der Hauptstadt des Taiping-Tianguo, gehörte aber nicht zum Territorium der Taiping. 1858 floh Xuan Ding in dieses Gebiet.

fung, als Privatsekretär zu arbeiten. Im Vorwort des *Yeyu qiudeng lu* hingegen schreibt Xuan Ding, dass er mit 31 *sui* begann, also mit 30 nach westlicher Zählung. Es gibt hier eine Differenz von einem Jahr. Der Grund liegt entweder darin, dass sich Xuan Ding nur undeutlich erinnerte, oder in der traditionellen chinesischen Altersberechnung. Dieser Zählweise nach ist man bei der Geburt schon 1 *sui*; nach einer anderen chinesischen traditionellen Rechnungsform kann man das Alter nach dem Frühlingsfest vorzeitig berechnen. Beispielsweise wurde ich im August 1977 geboren, nach der chinesischen Tradition war ich im August 1977 also schon 1 *sui*; gleichzeitig kann man sagen, dass ich nach dem Frühlingsfest im Februar 1978 bereits 2 *sui* gewesen bin (nach dieser Rechnung wäre ich im August 1978 immer noch 2 *sui* gewesen, also nicht 3); nach westlichem Verständnis war ich zu diesem Zeitpunkt aber weniger als ein Jahr alt; insgesamt ergibt sich hier also eine Differenz von zwei Jahren. Aus diesem Grund kann es passieren, dass das Alter einer Person in der chinesischen Literatur manchmal um zwei Jahre vom tatsächlichen Alter abweicht (siehe die ähnliche Bemerkung in THEISS 2004: xiii). Die Ungenauigkeiten in Xuan Dings Aufzeichnungen sind daher noch akzeptable Abweichungen. Ich richte mich bei meinen Darlegungen nach dem Jahrgang. So nutze ich bei der oben dargestellten Differenz den Jahrgang 1861 als Norm, weshalb Xuan Ding wohl mit 29 Jahren als Privatsekretär arbeitete, also nicht erst mit 30. Des Weiteren kann die Datierung zu Xuan Dings Alter auch nicht sehr präzise sein, da er am Ende des Jahres 1832 (Oktober oder November) geboren wurde. Theoretisch sollte man Xuan Dings Alter im Jahr 1866 mit 34 datieren, dennoch war er in der meisten Zeit dieses Jahres immer noch 33; zum Beispiel im März als er sein Selbstbildnis malte (siehe Fußnote 1). Solche Ungenauigkeit hält die vorliegende Arbeit für akzeptabel.

§ 2.3 Xuan Dings Werke

In seinem Leben verfasste Xuan Ding nur einige wenige Werke, das berühmteste hiervon ist das *Yeyu qiudeng lu*, auf das ich später genauer eingehen werde. Zudem hat Xuan Ding drei weitere Werke abgefasst, nämlich das *Fanhunxiang* 返魂香 (*Die Legende vom Weihrauch der Wiederbelebung*, auch als *Fanhunxiang chuanqi* 返魂香傳奇 bezeichnet), *Sanshiliu sheng fenduo tuyong* 三十六聲粉鐸圖詠 (*36 Dichtungen aus Theaterstücken als Warnglocke*) und *Duoyu yiyun* 鐸餘逸韻 (*Überzählige Dichtungen aus der „Warnglocke“*).

Fanhunxiang ist ein Dramentext mit Theateranweisungen für die Aufführung und das erste Werk Xuan Dings, es wurde im Herbst 1870 verfasst. Die Arbeit an diesem Werk war von Xuan Dings Vater gefordert worden (die Motivation seines Vaters ist unklar) und sollte den Daoisten Wang Baidu 王百度 und den lokalen Kommandeur von Yangzhou 揚州 Wo Tian 沃田¹³³ aus der Ming-Zeit besingen. Das

¹³³ Die Erzählung *Shendeng* 神燈 [Nr.1-4-16] enthält auch einen Abschnitt über Wo

Werk wird von verschiedenen Gelehrten sehr unterschiedlich bewertet. Während Lin Yaling ein hohes künstlerisches Niveau feststellt, sind Zhang Yili 張昞麗 und Yu Shihao der Meinung, dass der Text nur ein sehr niedriges künstlerisches Niveau aufweist.¹³⁴

Sanshiliu sheng fenduo tuyong ist ein mit Dichtungen versehener Bildband und wurde 1873 fertig gestellt. Xuan Ding nutzt 36 Theaterstücke (*kunqu* 昆曲) bzw. Szenen von Stücken als Quellen und schuf für jede ein Bild; nach jedem Bild ist ein Gedicht eingefügt, das die Handlung des Theaterstückes im Bild beschreibt. *Duoyu yiyun* beinhaltet 19 Dichtungen; das kleine Heft ist eigentlich kein eigenständiges Werk, sondern vielmehr als Anhang zu den „36 Dichtungen“ konzipiert.¹³⁵ Wenden wir uns kurz dem Vorwort Xuan Dings zum *Duoyu yiyun* zu:

Als es draußen regnete, war ich sehr gelangweilt, daher wählte ich 36 Szenen aus verschiedenen Theaterstücken und malte ein Bild für jede. Für jedes Bild schuf ich noch ein Gedicht und benannte den Bildband *Sanshiliu sheng fenduo tuyong*, um mich selbst zu ermahnen. Dem Bildband fügte ich noch 19 Dichtungen hinzu, aber nicht, um meine Kenntnisse zur Schau zu stellen. Lese ich meine Dichtungen, so stimmt es mich traurig, denn sicherlich wird es Leute geben, die meine Werke missverstehen, aber dennoch glauben, dass sie meine Dichtungen richtig deuten. Dieses Heft benenne ich *Duoyu yiyun*.

雨窗無俚，集小戲三十六齣繪成短冊。各繫小樂府一首，名曰三十六聲粉鐸圖詠，蓋欲警自家之聾聵也。圖後更附七截十九章，非敢賣腹笥，賈餘勇。悲從中來，有不知其然而然者耳。更名之曰鐸餘逸韻。¹³⁶

Tian, siehe hierzu § 4.1.

¹³⁴ LIN Yaling 1989: 29-30; ZHANG Yili/YU Shihao 2008: 74-76. Das Abfassen dieses Werks geschah auf Wunsch des Vaters von Xuan Ding, wie Lin Yaling zeigen konnte. Da die Arbeit nicht so freiwilliger Natur war, wie Xuan Ding es sich gewünscht hatte, ist der Stil des Werkes sehr von den übrigen Werken Xuan Dings verschieden.

¹³⁵ Das originale Manuskript beider Werke ist schwer beschädigt und befindet sich im Stadtmuseum zu Yangzhou. Da das Manuskript weder ausgestellt noch verliehen wird, kann man es nicht direkt studieren. In der chinesischen Nationalbibliothek zu Beijing findet man eine im Jahr 1876 herausgegebene Ausgabe beider Werke, die beiden Werke wurden in einem Heft gesammelt, aber ohne Bilder. Die Zitate in der vorliegenden Arbeit beziehen sich auf diese Ausgabe.

¹³⁶ *Duoyu yiyun*: 1, siehe XUAN Ding 1876.

Demzufolge war seine Motivation für diese Arbeit „sich selbst zu ermahnen“. Das Wort „fenduo 粉鐸“ bedeutet „theatralischer Klöppel“, der Titel verweist also darauf, die Alarmglocke mit dem theatralischen Klöppel zu schlagen, um die Menschen zu wecken.¹³⁷ Die Analyse zu diesem Werk erfolgt im Abschnitt § 4.4.

Am 15. Mai 1877 erschien in der Zeitschrift *Huanyu suoji* die Kurzgeschichte *Zhong Xiaomei zhuan* 鍾小妹傳 (*Biographie von Schwester Zhong*); ob diese von Xuan Ding verfasst wurde, ist umstritten. Xuan Ding behauptet in seiner Erzählung *Jiulianzhou gaohui* 九蓮州高會 [Nr.2-8-5], dass diese Geschichte von Zong Haifan 宗海帆 verfasst worden sei;¹³⁸ laut Lin Yalings Recherche aber existierte dieser Mensch überhaupt nicht.¹³⁹ Im *Yeyu qiudeng lu* wurde diese Geschichte ursprünglich nicht aufgenommen, allerdings fügt sie Song Xin in die Ausgabe aus Changchun (1987) ein und erklärt in einem Zusatz, dass sie Xuan Dings Werk sei und aus dem Buch *Yuchuzhi bu* 虞初志補 (*Ergänzung des Yuchuzhi*) entnommen wurde.¹⁴⁰ In der früheren Ausgabe aus Shanghai (1987) ist die Geschichte jedoch nicht zu finden; eine spätere Ausgabe aus Hefei 合肥 (1999) nahm sie ebenfalls auf.¹⁴¹ Lin Yaling geht davon aus, dass man am Stil dieser Erzählung erkennen könne, dass sie Xuan

¹³⁷ Der Klöppel trägt in der chinesischen Kultur eine besondere Bedeutung, vor allem als Auslöser eines Alarms. Zheng Xuan 鄭玄 (127–200) kommentiert das *Zhouli* 周禮 (*Ritual der Zhou*)-“Tianguan 天官”: „Im Altertum wurde die Alarmglocke mit einem Holzklöppel geschlagen, um die Leute zu versammeln, wenn ein Gesetz erlassen wurde 古者將有新令,必奮木鐸以警眾“ (*Zhouli* 1936: 13). Im Kapitel “Bayi 八佾” des *Lunyu* 論語 (*Konfuzius Gespräche*) heißt es: „Die Welt war lange Zeit ohne rechten Weg, der Himmel wird euren Meister als Holzklöppel nehmen [um die Alarmglocke zu schlagen] 天下之無道也久矣,天將以夫子為木鐸“ (*Lunyu* III: 24, deutsche Übersetzungen modifiziert von MORITZ 2003b: 20). Gu Yanwu 顧炎武 (1613–1682) erklärt im *Rizhi lu* 日知錄 (*Aufzeichnungen des Alltages*)-“Muduo 木鐸”: „Die Alarmglocke mit einem Metallklöppel benutzt man in der Armee und die mit einem Holzklöppel im Staate 金鐸所以令軍中,木鐸所以令國中“ (GU Yanwu 1936: 107). Xuan Ding schuf den Begriff „theatralischer Klöppel“, der Begriff macht seine Motivation deutlich.

¹³⁸ XUAN Ding 1880: Kapitel 8: 14–15.

¹³⁹ LIN Yaling 1989: 32.

¹⁴⁰ Siehe XUAN Ding 1987b: 2. Heft: 367–371. Dennoch erklärt Song Xin nicht, aus welchem Grund er die Schlussfolgerung gezogen hat, dass diese Geschichte von Xuan Ding verfasst wurde.

¹⁴¹ Siehe XUAN Ding 1999: 839–844. In dieser Ausgabe wurde diese Erzählung einfach aufgenommen, es gibt aber keine Erklärung.

Dings Werk sei, und teilt Song Xins Auffassung.¹⁴² Allerdings fehlt es an direkten Beweisen, um die Autorenschaft Xuan Dings eindeutig zu belegen. Ich muss diese Frage daher ungelöst stehen lassen.

Neben den oben erwähnten Werken finden sich in Zeitungen und Zeitschriften noch weitere Gedichte und Essays Xuan Dings, von denen in den folgenden Kapiteln bei Bedarf einige analysiert werden sollen.

Überdies sind einige Malereien Xuan Dings in den letzten paar Jahren gefunden worden. Zum Beispiel hat das Stadtmuseum zu Huai'an 淮安 im Lagerraum ein Heft mit dem Titel „Mohai 墨海“ (Tusche-see) gefunden, das angeblich Xuan Dings Werk ist. Dieses Heft ist teilweise beschädigt und beinhaltet 60 Stillleben, die Bilder sind dennoch weder mit Unterschrift noch mit Siegel versehen. Hinter dem Heft findet man ein im Jahr 1928 von Chen Yong 陳壟 (Lebensdaten unbekannt) geschriebenes Schlusswort, das zeigt, dass diese Xuan Dings Werke seien.¹⁴³ Auf der Website „Yisou 藝搜“ (www.artso.net) befindet sich eine Liste von Xuan Dings Malereien, die in den letzten Jahren von verschiedenen Auktionshäusern versteigert wurden; leider bietet diese Website keine Möglichkeit, Bilder herunterzuladen.¹⁴⁴

§ 2.4 „Herr Missmut“

Als Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–86 v. Chr.) das *Shiji* 史記 (*Aufzeichnungen der Geschichte*) verfasste, benannte er sich selbst „Taishi Gong 太史公“ (Hofhistoriker);¹⁴⁵ Taishi Gong war dabei kein Schriftstellernamen Sima Qians, sondern dessen Amtsbezeichnung. Ähnlich kommentierten manche Schriftsteller der Ming- und Qing-Zeit ihre eigenen Werke unter einem Schriftstellernamen. Feng Menglong 馮夢龍 (1574

¹⁴² LIN Yaling 1989: 29–30.

¹⁴³ Siehe WANG Houyu/LIU Zhenyong 2013: 28–33; siehe auch „Anhang G“

¹⁴⁴ Siehe http://artso.arttron.net/auction/search_auction.php?keyword=宣鼎 (18.2.2015). Für die Echtheit eines Kunstwerkes sind die Auktionshäuser manchmal nicht haftbar; einige auf dieser Website gelistete Malereien sind nicht mit Xuan Dings Unterschrift versehen. Ich bin persönlich kein Fachmann der Malerei, weswegen ich keine weiteren Einschätzungen vornehmen kann.

¹⁴⁵ Das *Shiji* wird auch „Taishi Gong shu 太史公書“ (*Die Aufzeichnungen des Hofhistorikers*) genannt.

–1646) zum Beispiel nutzte „Qingshi Shi 情史氏“ (Historiker der Liebe) und „Qing Zhuren 情主人“ (Meister der Liebe) als Schriftstellernamen in seinem Werk *Qingshi* 情史 (*Geschichte der Liebe*). Dass die Autoren von *xiaoshuo* ihre eigenen Werke kommentieren und ihre eigenen Meinungen über die Handlungen äußern, ist eigentlich eine Methode in den historischen Aufzeichnungen; zum Beispiel ist es eine Nachahmung von Sima Qian und Shiji, dass Pu Songling in seinem *Liaozhai zhiyi* den Namen „Yishi Shi 異史氏“ (Herr Historiograph des Außergewöhnlichen) benutzt und seine Erzählungen kommentiert.¹⁴⁶ Der Brauch, eigene Werke unter Nutzung eines Schriftstellernamens zu kommentieren, war in der Qing-Zeit sehr populär.¹⁴⁷

Auch Xuan Ding wählte im *Yeyu qiudeng lu* einen zusätzlichen Künstlernamen – Aonong Shi 懊儂氏 (Herr Missmut), um seine Erzählungen zu kommentieren. Alle Kommentare werden folglich mit „Herr Missmut spricht:“ (Aonong Shi yue 懊儂氏曰) eingeleitet.

Der Begriff „aonong“ wurde erstmals im medizinischen Werk *Shanghan zabing lun* 傷寒雜病論 (*Abhandlung über Typhus und verschiedene Krankheiten*) von Zhang Zhongjing 張仲景 (ca. 150–219) verwendet und bezeichnet eine ähnliche Krankheit wie Depression;¹⁴⁸ im alltäglichen Gebrauch bedeutet das Wort eher „misshmutig“ oder „bedrückt“.¹⁴⁹ In der Zeit der Nördlichen und Südlichen Dynastien (420–589) war die sogenannte „Aonong-Dichtung“ in Südchina ziemlich populär;¹⁵⁰ solche Dichtungen haben ausnahmslos einen misshmutigen oder bedrückten Grundton. Die Nutzung des Namens „Herr Missmut“ im *Yeyu qiudeng lu* verweist auf eine tiefere Bedeutung. Das Werk enthält 230 Erzählungen, davon sind 176 mit 177 Kommentaren von „Herrn Misshmut“ versehen (*Dajiaoxian shazei sankuai* [Nr.1-7-1] hat zwei Kommentare),¹⁵¹

¹⁴⁶ YE Tingxin 2009: 29.

¹⁴⁷ Siehe auch ZEITLIN 1993: 1-2.

¹⁴⁸ ZHANG Zhongjing 1980: 78-79.

¹⁴⁹ *Cihai* 辭海 1979: 1639; XU Shiyi 2005: 9-10.

¹⁵⁰ Siehe z. B. Nanshi 南史 – “Wang Jingze zhuan 王敬則傳”, LI Yanshou: 1992: 1131; siehe auch *Ciyuan* 辭源 1988: 632.

¹⁵¹ Yang Hailong meint, dass das *Yeyu qiudeng lu* mit 171 Kommentaren von „Herrn Misshmut“ versehen sei (siehe YANG Hailong 2009: 39). Der Fehler ergibt sich daraus, dass er die 1987er Ausgabe aus Shanghai benutzte. Diese Ausgabe ist unvollständig, zum Beispiel fehlt die Erzählung *Dongfang huazhu wendongxi* [Nr.2-2-12], die einen Kommentar von „Herrn Misshmut“ enthält; außerdem wurde diese Ausgabe nur in einem einzigen Satz gedruckt, so dass man einige lange Stellen

das heißt, dass ca. $\frac{3}{4}$ der Erzählungen von Xuan Ding kommentiert werden. Schon anhand des Schriftstellernamens „Herr Missmut“ können wir die Trauer und den Kummer Xuan Dings erkennen.

Wang Lianru 王連儒 zeigt, dass die *zhiguai xiaoshuo* der Qing-Zeit oft mit Kommentaren versehen waren, mit denen die Autoren ihre Emotionen und Wertvorstellung erklärten. Zum Beispiel sind die Erzählungen bzw. deren Handlungen im *Liaozhai zhiyi* nicht in erster Linie für Pu Songling wichtig; vor allem wichtig aber ist, ob die Leser seine in den Handlungen verborgenen Empörung verstehen können; daher schrieb Pu Songling Kommentare zu vielen Erzählungen, durch die er den Lesern beim Lesen seiner Erzählungen zum richtigen Verständnis verhalf.¹⁵² Ähnlich und noch ausführlicher hat David L. Rolston argumentiert:

In traditional vernacular fiction it was common for the narrator to step out of the story and make comments directly to the reader. This mode of commentary was part of the simulated context of the oral storyteller with its pretense that the story is transmitted directly from an oral storyteller narrator to his audience (the reader) without the intervention of the written word. Storytellers were thought to be fond of passing on moral and practical wisdom to their audiences. [...] One means of putting extratextual commentary into the narrator's "mouth" in vernacular fiction mimicked the example of literary-language fiction. From early on it was an option in that tradition for the author or others to append comments at the end of the tale. These might be formally set off by a prefatory formula ("So-and-so says") on the model of the *Shiji*. In perhaps the most famous example of the former, Pu Songling's *Liaozhai zhiyi*, the commentary appended to the tales ranges from remarks on the plot and characters to musings on general principles to the quotation of short anecdotes or stories related to the main story by way of analogy or contrast, or some mixture of these. The uncertainty whether these comments are integral to the stories can be seen in the common practice of omitting them when the stories are anthologized or translated. [...] Authors could try to protect their texts from "distortion" by using the commentarial mode to

der Kommentare beim Zählen übersehen kann (siehe z. B. XUAN Ding 1987a: 579-582, 597-602, 748-750).

¹⁵² WANG Lianru 2002: 380, 390.

attempt to restrict the range of interpretations open to the reader.¹⁵³

Durch diese Analyse wissen wir, dass die Kommentare außerhalb der Erzählungen stehen und eigentlich als ein zusätzlicher Teil der Erzählliteratur gelten; um die Erzählungen korrekt zu verstehen, muss man sich den Kommentaren zuwenden. Überdies zeigt Ma Zhenfang 馬振方, dass die Kommentare im *Liaozhai zhiyi* die Stimme des Herzens Pu Songlings widerspiegeln können; und die Kommentare gestalten daher den Lesern eine Figur: den Autor Pu Songling.¹⁵⁴

Im Stil ist *Yeyu qiudeng lu* eine Nachahmung des *Liaozhai zhiyi*, die Kommentare Xuan Dings sind ebenso von denen des Pu Songling beeinflusst (hierzu siehe auch § 6.2). Die Kommentare oder ein Teil der Kommentare im *Yeyu qiudeng lu* stehen auch außerhalb der Erzählungen, mit ihnen Xuan Ding diese erklären oder dem Leser seine Idee zeigen; und durch sie können wir Xuan Ding besser kennenlernen. Lin Yaling fasst vier Funktionen der Kommentare des „Herrn Missmut“ zusammen: (1) Erläuterung der Zielsetzung der Erzählung, (2) Bewertung der Handlung und der Figuren, (3) Erläuterung seiner Meinungen, (4) Ergänzung und Vervollständigung der Erzählung.¹⁵⁵ Zhang Jingqiu 张静秋 zeigt, dass Xuan Ding seinen Schriftstellernamen nutzte, um seinen ästhetischen Geschmack und seine Wertvorstellungen zu schildern.¹⁵⁶ Dieses Urteil ist zutreffend. Die Kommentare des „Herrn Missmut“ sind zumeist Zusammenfassungen der Erzählungen und geben diesen den letzten Schliff; die Kommentare sind zudem zusätzliche Erklärungen der Erzählungen, in denen Xuan Ding dem Leser sein eigenes Verständnis bzw. seine Motivation darlegt, so Yang Hailong.¹⁵⁷ Für die Analysen in den folgenden Kapiteln werden Xuan Dings Kommentare besonders berücksichtigt.

49

§ 2.5 Xuan Dings soziales Umfeld

Die ersten Personen, die eine Beziehung zu Xuan Ding aufwie-

¹⁵³ ROLSTON 1997: 284-286.

¹⁵⁴ MA Zhenfang 1986: 206.

¹⁵⁵ LIN Yaling 1989: 137-139.

¹⁵⁶ ZHANG Jingqiu 1997: 164.

¹⁵⁷ YANG Hailong 2009: 39-40.

sen, finden wir in den Texten im *Yeyu qiudeng lu*:

Cai Erkang 蔡爾康 (Vorwort des Hauptbandes)
 He Yong 何鏞 (Schlusswort des Fortsetzungsbandes)
 Sun Ziren 孫子任 (Nr.1-1-2)
 Mönch Linfeng 臨風 (Nr.1-1-7)
 Wu Shenzhai 吳慎齋 (Nr.1-1-10 und Nr.1-8-6)
 Li Linqing 李琳卿 (Nr.1-1-11)
 Du Shichen 杜詩臣 (Nr.1-1-13)
 Cui Chunpu 崔春圃 (Nr.1-2-6)
 Du Ruochun 杜若春 (Nr.1-2-7)
 Xiang Youping 項幼平 (Nr.1-2-12)
 Zou Luosheng 鄒維生 (Nr.1-2-14 und Nr.1-8-3)
 Sun Menglin 孫夢麟 (Nr.1-3-6)
 der Bruder von Qin Luchen 秦魯臣 (Nr.1-3-7)
 Huang Jinwu 黃近午 (Nr.1-4-1)
 Meng Jingfu 孟敬甫 (Nr.1-4-2)
 Liu Dachang 劉大昌 (Nr.1-4-7)
 Lu Ziying 陸子英 (Nr.1-4-8)
 Zheng Xiuqiao 鄭岫喬 (Nr.1-4-10)
 Cheng Yushan 程禹山 (Nr.1-4-13)
 Zhang Haixian 張海仙 (Nr.1-6-2)
 Zhang Jiren 張吉人 (Nr.1-6-8)
 der Schwiegervater von Yang Huisheng 楊慧生 (Nr.1-7-9)
 Hu Shaoyu 胡少瑜 (Nr.1-7-15)
 Ding Shuting 丁樹亭 (Nr.1-8-14)
 Ma Shiqiao 馬石樵 (Nr.2-5-2)
 Shu Lixiang 舒醴香 (Nr.2-6-6)
 der Bruder von Qin Lucong 秦魯從 (Nr.2-6-12)
 Luan Ziqi 樂子期 (Nr.2-6-15)
 Zong Haifan 宗海帆 (Nr.2-8-5)
 Wen Ying 文穎 (Nr.2-8-11)

Darüber hinaus lassen sich in der *Shenbao* und im *Duoyu yiyun* weitere Personen finden, die zum Umgang Xuan Dings gehörten: Shen Naiqian 沈乃謙, Jin Shi 金石, Fu Zhuo 傅卓 und Chen Yong 陳壙. Ob tatsächlich alle dieser Menschen existierten, ist ungeklärt. Eindeutig identifizieren lassen sich nur die folgenden Personen:

Cai Erkang (1852–1923?), Großjährigkeitsname Zifu 子菴 und Ehrenname Zifu 紫紱, war aus Shanghai und trug den *xiucaai*-Titel. Zwi-

schen 1874 und 1881 arbeitete er im *Shenbao*-Verlag. Unter den Schriftstellernamen Lüxin Xianshi 縷馨仙史, Lüxiang Xianshi 縷香仙史, Zhutie'an Zhu 鑄鐵庵主, Haibin Yeshe 海濱野史 und weiteren veröffentlichte er viele Werke in der *Shenbao*.¹⁵⁸ Zudem war er der Urheber der Vorworte für das *Yeyu qiudeng lu* und den Fortsetzungsband.

He Yong (1841–1894), Großjährigkeitsname Guisheng 桂笙, war aus der Provinz Zhejiang 浙江 und trug ebenfalls den *xiucai*-Titel. Er arbeitete seit der Gründung des *Shenbao*-Verlages als Vizechefredakteur und war literarisch sehr begabt. Er veröffentlichte ebenfalls viele Werke in der *Shenbao* unter Schriftstellernamen wie Gaochang Han-shisheng 高昌寒食生, Jingzhong Huashi 鏡中花史 und weiteren.¹⁵⁹ Er schrieb das Schlusswort für den Fortsetzungsband des *Yeyu qiudeng lu*. Dennoch kam es nie zu einem Treffen zwischen He Yong und Xuan Ding.¹⁶⁰

Sun Menglin (Lebensdaten unbekannt) stammte aus Liaocheng 聊城 der Provinz Shandong 山東. Er erlangte den Titel des *jinshi* 進士 (Graduierten) im 4. Jahr der Tongzhi 同治-Ära (1865) mit dem 142. Rang der 3. Tafel.¹⁶¹ Er bekleidete das Amt des Kreisvorstehers in Taoyuan der Provinz Jiangsu. Im Jahr 1870 arbeitete Xuan Ding als sein Privatsekretär.

Xiang Wenyan 項文彥 (Lebensdaten unbekannt), Großjährigkeitsname Youping, war aus der Provinz Jiangsu. Er war einst ein Beamter in Shandong und ein guter Maler.

Zhang Jiren (Lebensdaten unbekannt), bei „Jiren“ handelt es sich

¹⁵⁸ FANG Yingjiu 2002: 10. Die Aufzeichnungen zu Cai Erkang sind unterschiedlich, nach *Zhongguo jinxindai renming dacidian* 中國近現代人名大辭典 (*Biographisches Wörterbuch für Persönlichkeiten im modernen China*) wurde Cai Erkang 1858 geboren (LI Shengping 1989: 715). Ich glaube dennoch, dass die Recherche in der Dissertation von Fang Yingjiu 方迎九 präziser ist, daher teile ich Fangs Auffassung. Als Cai den *Shenbao*-Verlag verließ, war Xuan Ding bereits verstorben; nach 1881 hatten Cais Tätigkeiten keinen Bezug mehr zu Xuan Ding und dem *Yeyu qiudeng lu*, daher werden sie in dieser Arbeit nicht weiter diskutiert. Weitere Informationen zu Cai Erkang finden sich in der Dissertation Fangs.

¹⁵⁹ Ebd.: 8–9.

¹⁶⁰ Dass He Yong und Xuan Ding niemals zusammentrafen, erwähnt He Yong in seinem Essay „Tongxiang Shen Jianming xiong yi shoushu jiantie jianhui fuci mingxie 同鄉沈劍銘兄以手書楹帖見惠賦此鳴謝“ (*Shenbao* 11.1.1882: 3). Siehe „Anhang C“.

¹⁶¹ ZHU Baojiu/XIE Peilin 1980: 569.

entweder um den Großjährigkeitsnamen oder den Ehrennamen. Lin Yaling identifiziert zwei mögliche Kandidaten: Zhang Du 張度 und Zhang Depeng 張德鵬, beide stammten aus der Provinz Jiangsu und galten als begabte Maler. Der Recherche Yu Shihao nach handelte es sich bei Zhang Jiren wohl eher um Zhang Du.¹⁶²

Wen Ying (Lebensdaten unbekannt) erlangte im 25. Jahr der Daoguang 道光-Ära (1845) den *jinshi*-Titel. Xuan Ding war mit Wens Sohn befreundet, dessen Lebensgeschichte aber unklar ist.¹⁶³

Ma Yaonian 馬堯年 (Lebensdaten unbekannt), Großjährigkeitsname Shiqiao, war aus Jiangsu. Er war seinerzeit ein relativ bekannter Maler und Lehrer von Xuan Ding.¹⁶⁴

Shen Naiqian (Lebensdaten unbekannt), Großjährigkeitsname Jian-ting 建庭, stammte aus Shanyin 山陰 der Provinz Shanxi 山西. Über sein Leben ist kaum etwas bekannt. In den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts lebten er und Xuan Ding in Qinyou, beide waren zu jener Zeit dort relativ berühmt und verkehrten häufig miteinander.¹⁶⁵

Jin Shi (Lebensdaten unbekannt), über dessen Leben nichts bekannt ist. Bei dem Namen könnte es sich um ein Inkognito handeln, er war ein Brieffreund von Xuan Ding.¹⁶⁶

Fu Zhuo (Lebensdaten unbekannt) und Chen Yong (Lebensdaten unbekannt), deren Lebensgeschichten ebenfalls unklar sind. Man weiß nur, dass sie einst die Widmungen für den Bildband *Sanshiliu sheng fenduo tuyong* verfassten. Fu Zhuo erwähnt in seiner Widmung, dass er und Xuan Ding Busenfreunde seien.¹⁶⁷

Außerdem fand Yu Shihao Hinweise auf noch einige weitere Personen, die bloß vermutlich Beziehungen zu Xuan Ding unterhielten; seine Recherche lässt belastbare Beweise vermissen und enthält zu viele Vermutungen.¹⁶⁸ Ich möchte hier aber nicht weiter darauf eingehen.

Da Xuan Ding in seinen Erzählungen häufig Namen erwähnt,

¹⁶² YU Shihao 2005: 20.

¹⁶³ Die Informationen über die oben drei Personen vgl. LIN Yaling 1989: 21-22.

¹⁶⁴ YU Shihao 2005: 15.

¹⁶⁵ Siehe "Qinyou liang guaike zhuan 秦郵兩怪客傳" (*Shenbao* 1.11.1875: 3).

¹⁶⁶ Siehe "Fu Xuan Shoumei shu 覆宣瘦梅書" in *Huanyu suoji* Band 2: 11-12.

¹⁶⁷ *Duoyu yiyun*: 4, siehe XUAN Ding 1876.

¹⁶⁸ Siehe YU Shihao 2005: 15-20.

muss er die Leser überzeugt haben wollen, dass die Erzählungen nicht von ihm erdichtet wurden, sondern tatsächlich wahre Ereignisse waren (hierzu siehe § 4.1). Man kann daher sagen, dass diese Menschen eigentlich keine inhaltliche Verbindung mit den Erzählungen hatten. Die Beziehungen zwischen Xuan Ding und diesen Personen sind nicht einfach zu beurteilen, es handelt sich nicht immer unbedingt um Freunde Xuan Dings. Zum Beispiel wurde bereits im Abschnitt § 2.2 die folgende Aussage zitiert:

Im 9. Jahr (1870) arbeitete ich als Privatsekretär in Taoyuan, mit dem Beamten kam ich aber nicht zurecht und kündigte im Zorn.¹⁶⁹

Dieser Beamte war der Kreisvorsteher von Taoyuan: Sun Menglin. Es ist offensichtlich, dass die beiden keine gute Beziehung hatten; Sun war also mitnichten ein Freund Xuan Dings. Lin Yalings Ansicht, dass Sun Menglin ein Freund von Xuan Ding sei,¹⁷⁰ ist daher falsch.

Leo Tak-hung Chan 陳德鴻 geht davon aus: „The *zhiguai* story, consisting of a narrative as well as a discursive component, needs to be seen as a reflection of features in the informal social conversations of people in everyday life.“¹⁷¹ Da Xuan Ding während seiner Tätigkeit als Privatsekretär die Erzählungen für das *Yeyu qiudeng lu* zu kompilieren begann, ist es festzustellen, dass er viele Erzählungen in diesem Zeitraum gesammelt hat. Die Unterhaltung zwischen den Privatsekretären ist eine wichtige Quelle für ihre Sammlungen von *zhiguai*-Erzählungen; die meiste Freizeit verbrachten sie im Büroquartier ihres Herrn und erzählten Geschichten von Anomalien. Dass die Privatsekretäre der Qing-Zeit eine Vorliebe für *zhiguai* hatten, argumentiert Chan folgendermaßen:

The intervention of supernatural forces assures the private secretaries of the interrelatedness between human and supernatural laws, and provides no little psychological comfort as they venture their legal judgements. At the same time, however, the narratives reveal their fear: they need to take their vocation seriously, since they will always be held responsible for their mistakes. Oral storytelling in this context is, therefore, less a diversionary activity than

¹⁶⁹ “Ti Xianghen’ge shicigao hou”, *Shenbao* 31.12.1878: 4. Volltext siehe „Anhang C“.

¹⁷⁰ LIN Yaling 1989: 22.

¹⁷¹ CHAN 1998: 39.

a response to the exigencies of daily life. [...] The tales allow the tellers to make sense of their world, to organize experience in comprehensible ways.¹⁷²

Die Identität der meisten Informanten, die Xuan Ding in seinen Erzählungen erwähnt, ist nicht nachzuweisen; er hat lediglich ihre Namen hinterlassen. Allerdings kann man vermuten, dass Xuan Ding diese Leute in seinem Beamtenkreis kennengelernt hatte. Die Unterhaltung zwischen ihnen in der Freizeit dient als eine wichtige Quelle für die Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu*.

Einige andere Menschen im Umfeld Xuan Dings sind seine Brieffreunde, ihre Verkehrsschriften befinden sich in verschiedenen Literaturen. Diese Menschen waren niedrigrangige Gebildete in der späten Qing-Zeit und lebten in einem isolierten Kreis (quasi in der „Nichtinnerweltlichkeit“, hierzu vgl. auch Kap. 7). Außerdem gibt es noch einige wenige Menschen, die mit Xuan Ding keinen direkten Kontakt hatten; sie haben nur Vorwort, Schlusswort oder Kommentare für Xuan Dings Werke gewidmet.

¹⁷² CHAN 1997: 56.

Kapitel III.

Ausgaben des *Yeyu qiudeng lu*

1997 erschien in Beijing die Monographie *Zhongguo biji xiaoshuo shi* 中國筆記小說史 (*Geschichte der chinesischen Erzählliteratur*) von Wu Li-quan 吳禮權, in diesem Werk verwendete er eine apokryphe Ausgabe des *Yeyu qiudeng lu*.¹⁷³ 2004 nutzte Liu Wenjuan 劉雯鵬 für ihre Dissertation ein apokryphes *Yeyu qiudeng lu*.¹⁷⁴ 2006 bezog sich Yang Shiqin 楊士欽 in seiner Masterarbeit auf eine Edition des apokryphen *Yeyu qiudeng lu*.¹⁷⁵ 2008 stützte sich Meng Li 孟麗 ebenso auf eine apokryphe Ausgabe, um ihre Dissertation anzufertigen.¹⁷⁶ Es zeigt sich, dass die akademische Welt bis ins Jahr 2008 von apokryphen Ausgaben immer wieder beeinflusst wurde. Ich halte es daher für nötig, die verschiedenen Ausgaben des *Yeyu qiudeng lu* zu interpretieren.

55

Das Manuskript des Hauptbandes vom *Yeyu qiudeng lu* wurde 1875 fertig gestellt, das Vorwort des Autors dazu wurde eigens für die Herausgabe im Frühling 1877 geschrieben. Im August 1877 wurde das *Yeyu qiudeng lu* schließlich vom *Shenbao*-Verlag herausgegeben, danach verfasste Xuan Ding noch den Fortsetzungsband, der im Oktober 1880 erschien. Eine zweite Auflage des *Yeyu qiudeng lu* wurde im September 1887 herausgegeben und eine des Fortsetzungsbandes im Januar 1888; in den folgenden Jahren wurden beide Bände mehrmals neu aufgelegt, das letzte Mal erfolgte im Mai 1902.¹⁷⁷ Aus den Artikeln in der *Shenbao* ist zu erfahren, dass in der Schlussphase der Qing-Zeit etwa einhundert Bücher (vorrangig *xiaoshuo*) vom *Shenbao*-Verlag herausgegeben, gedruckt und anschließend verkauft wurden. Dies zeigt indirekt, dass das Lesen von *xiaoshuo* dem Geschmack der Menschen

¹⁷³ Siehe WU Liqun 1997: 247.

¹⁷⁴ Siehe LIU Wenjuan 2004: 189.

¹⁷⁵ Siehe YANG Shiqin 2006: 10.

¹⁷⁶ Siehe MENG Li 2008: 42-43.

¹⁷⁷ Siehe *Shenbao* 10.9.1887: 1; 21.1.1888: 1; 30.5.1902: 9.

jener Zeit entsprach; aus genau diesem Grund wurde der Büchermarkt von apokryphen und unlizenzierten Ausgaben überschwemmt. Von der ausgehenden Qing-Zeit bis in die Anfangsphase der Republik wurde das *Yeyu qiudeng lu* vielfach gefälscht,¹⁷⁸ so dass sogar Lu Xun unwissentlich eine apokryphe Ausgabe verwendete (siehe § 1.1).

Im Folgenden möchte ich mich auf die Vorarbeit der verschiedenen Gelehrten und einige weitere Aufzeichnungen stützen, um eine Übersicht über die Ausgaben des Werkes zu geben:

1. 1877, *Yeyu qiudeng lu*, Shenbao-Verlag (Shanghai), Originalausgabe. Hierbei handelt es sich um die originale Erstausgabe des *Yeyu qiudeng lu*. Sie besteht aus 115 Erzählungen in acht gebundenen Heften, wobei jedes Kapitel einem Heft entspricht; sie ist mit einem Vorwort von Cai Erkang und einem des Autors versehen. Die Ausgabe wird in der chinesischen Nationalbibliothek aufbewahrt, daneben findet sie sich in der Bibliothek der Universität Kyōto.¹⁷⁹ 1887 wurde vom Shenbao-Verlag eine zweite Auflage herausgegeben.

2. 1880, *Yeyu qiudeng xulu*, Shenbao-Verlag, Originalausgabe. Dies ist die originale Fassung des Fortsetzungsbandes, ebenfalls aus 115 Erzählungen in acht gebundenen Heften bestehend. Enthalten sind ein Vorwort von Cai Erkang sowie ein Schlusswort von He Yong. Die Ausgabe befindet sich ebenso in der chinesischen Nationalbibliothek sowie in der Bibliothek der Universität Kyōto. 1888 wurde vom Shenbao-Verlag eine zweite Auflage herausgegeben.

3. 1896, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Yinghua Shuju 英華書局 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Diese Ausgabe umfasst drei Bände mit sechs Heften. Es soll die erste apokryphe Ausgabe des Werkes gewesen sein und ist äußerst selten. Eine Ausgabe befindet sich in der Bibliothek der Universität Waseda.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Neben dem Lesen von *xiaoshuo* war auch das Fälschen dieser Texte in dieser Periode üblich. Einer Recherche von Shi Jichang 石繼昌 zufolge gab es neben dem *Yeyu qiudeng lu* auch die apokryphen Ausgaben von *Songyin manlu* 淞隱漫錄, *Yingchuang yicao* 螢窗異草, *Dunku lanyan* 遁窟謠言, *Maiyou ji* 埋憂集, *Yuewei caotang biji* 閱微草堂筆記, *Yijiong baibian* 翼駟稗編, *Kechuang xianhua* 客窗閑話, *Sanyi bitan* 三異筆談, *Erxi* 耳諧 usw. (SHI Jichang 1987: 308).

¹⁷⁹ LIN Yaling 1989: 51.

¹⁸⁰ Siehe Homepage der Bibliothek der Universität Waseda:

http://wine.wul.waseda.ac.jp/search~S12*jpn?/t{21387e}{215f51}/t{21387e}{215f51}/1%2C5%2C8%2CB/frameset&FF=t{21387e}{215f51}{214f29}{214a24}{215d74}{21574e}{215221}++++3{215f41}&1%2C1%2C (18.2.2015).

4. 1903, *Yeyu qiudeng xulu*, Verlag Shanghai Shuju 上海書局 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Hierbei handelt es sich nicht um den Fortsetzungsband des *Yeyu qiudeng lu*, sondern um das *Wuji lanyan* 無稽謾言 (*Grundloses Geschwätz*).¹⁸¹

5. 1912, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Jinbu Shuju 進步書局 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Obwohl diese Ausgabe apokryph ist, handelt es sich um eine sehr bedeutende Edition des *Yeyu qiudeng lu*, da sie so weit verbreitet war, dass sie sogar berühmter als die Originalausgabe gewesen ist. Diese Fassung wurde in die Reihe *Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀 (*Große Sammlung der biji xiaoshuo*) des Jinbu Shuju aufgenommen und ist mit einer „*Yeyu qiudeng lu tiyao* 夜雨秋燈錄提要“ (Übersicht über das *Yeyu qiudeng lu*) versehen; sie ordnet das Buch als ein bedeutendes Werk der Qing-Zeit ein, dessen Zielsetzung in Ermahnung und Tadel liege; überdies wurden die Erzählungen als sehr spannend bewertet.¹⁸² Diese Übersicht kann mehr oder weniger als eine Werbung für das Werk angesehen werden. Die Ausgabe umfasst drei Bände mit vier gebundenen Heften; jeder Band hat vier Kapitel, das ganze Werk enthält also 12 Kapitel mit insgesamt 115 Erzählungen.¹⁸³ Die 55 Erzählungen der ersten zwei Bände sind dem originalen *Yeyu qiudeng lu* (aus Kap. 1, 3, 5 und 7) entnommen, die 60 Erzählungen des 3. Bandes hingegen sind keine Erzählungen Xuan Dings: 20 davon (Kap. 1 und 2) wurden aus dem *Kechuang xianhua* 客窗閑話 (*Plauderei am Gastfenster*) und dessen Fortsetzungsband übernommen,¹⁸⁴ die übrigen 40 (Kap. 3 und 4) stammen nicht aus dem *Yingchuang yicao* 螢窗異草 (*Exotische Gräser beim Leuchtkäfer-Fenster*),¹⁸⁵ sondern wurden direkt aus der *Shenbao* kopiert.¹⁸⁶ Wie wir sehen werden, basieren die meis-

¹⁸¹ ZHAN Xiaoyong 2002: 134.

¹⁸² XUAN Ding 1912: 1.

¹⁸³ Das Inhaltsverzeichnis dieser Ausgabe ist mit nur 113 Titel versehen, es fehlt zwei Titel: „Zhang Shaoqing ti Hufu Si bi sijue 張少卿題虎阜寺壁四絕“ und „He Zhang Shaoqing ti Hufu Si bi jueju bingxu 和張少卿題虎阜寺壁絕句並序“.

¹⁸⁴ Siehe XUAN Ding 1912: Band 3; WU Chichang 1988: 184-244, 427-466. Vgl. auch LIN Yaling 1989: Anhang 1.

¹⁸⁵ Das Werk ist eine *zhiguai*-Sammlung und beinhaltet insgesamt 138 Erzählungen in 3 Bänden, die Identität des Autors „Changbai Haogezi 長白浩歌子“ ist unbekannt. Es erschien erstmalig in den letzten Jahren des 18. Jhs und wurde 1877 vom *Shenbao*-Verlag erneut herausgegeben; in der Schlussphase der Qing-Zeit tauchten die apokryphen Ausgaben auf.

¹⁸⁶ Häufig ist die Meinung anzutreffen, dass diese 40 Erzählungen aus dem 4. Band

ten späteren Ausgaben des *Yeyu qiudeng lu* auf dieser Fassung; dennoch ist diese meines Erachtens eine leichtfertige Kompilation von relativ schlechter Qualität. Mehr als 50% der Erzählungen sind nicht Xuan Dings Werk und ca. 35% (die 40 im Kap. 3 und 4 des 3. Bandes) der Erzählungen sind beliebig aus der *Shenbao* entnommen. Diese Zeitungsartikel sind von relativ niedriger literarischer Qualität, die meisten von ihnen sind in gehobenerer Umgangssprache verfasst, die nicht mit Xuan Dings gepflegter literarischer Sprache zu vergleichen ist. Jedoch ist diese Ausgabe berühmter als die originale Fassung gewesen; der Grund liegt meiner Meinung nach darin, dass sie im *Biji xiaoshuo daguan* aufgenommen ist. Diese Serie sammelt insgesamt 220 Werke einschließlich 107 aus der Qing-Zeit; sie gilt als ein wichtiges Nachschlagewerk für die Forschung zu *biji xiaoshuo*.

6. 1912, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Wenming Shuju 文明書局 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. 1912 begann Wenming Shuju, die *Qingdai biji congkan* 清代筆記叢刊 (Sammlung der *biji xiaoshuo* der Qing-Zeit) herauszugeben, in die diese apokryphe Ausgabe aufgenommen wurde. Der Inhalt der Ausgabe ist identisch mit der des Jinbu Shuju, es fehlt allein die „Übersicht über das *Yeyu qiudeng lu*“. 1922 erschien eine zweite Auflage dieser Ausgabe.¹⁸⁷ Zusätzlich ist es zu bemerken, dass Jinbu Shuju und Wenming Shuju ein und derselbe Verlag waren und nur unterschiedliche Namen trugen.¹⁸⁸ Daher ist diese Ausgabe eigentlich dieselbe wie die des Jinbu Shuju.

7. 1915, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Jinzhang Tushuju 錦章圖書局 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Der Inhalt dieser Ausgabe ist ebenfalls identisch mit der des Jinbu/Wenming Shuju. Die Ausgabe ist zusätzlich mit Abbildungen versehen.¹⁸⁹

8. Unbekannter Jahrgang aus der Republik-Zeit, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Qizhi Shuju 啓智書局 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Diese beinhaltet 113 Erzählungen, die Texte sind interpunktiert; zudem ist keine Unterteilung in Kapitel vorzufinden. Die Ausgabe wird in der Chinesischen Universität Hongkong 香港 aufbewahrt, der zweite

des *Yingchuang yicao* stammen (siehe z. B. CAO Guangfu 1986: 431; LIN Yaling 1989: 43; YU Shihao 2005: 21-22; ZHAN Xiaoyong 2002: 134), was meinen Recherchen nach falsch ist. Weiterführend hierzu siehe „Anhang D“.

¹⁸⁷ YU Shihao 2005: 21.

¹⁸⁸ ZHOU Lirong 2007: 97.

¹⁸⁹ YU Shihao 2005: 21.

Teil des Buches fehlt, daher lässt sich dessen Datierung nicht bestätigen. Schätzungen zufolge ist die Ausgabe 1920 erschienen.¹⁹⁰

9. 1923, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Zhonghua Shuju 中華書局 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Der Recherche Zhan Xiaoyongs 占驍勇 zufolge soll eine solche Ausgabe existieren,¹⁹¹ allerdings lassen sich keine Aufzeichnungen über sie finden. 1915 hatte sich Zhonghua Shuju den Jinbu/Wenming Shuju einverleibt.¹⁹² Wenn diese Ausgabe wirklich existiert, war sie wahrscheinlich ein Nachdruck der Ausgabe vom Jinbu/Wenming Shuju (1912).

10. 1924, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Shenheji Shuju 沈鶴記書局 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Diese beinhaltet 115 Erzählungen und acht Abbildungen, das Vorwort Cai Erkangs wurde als eine Erzählung in den Text inkorporiert. Lin Yaling bewertet die Ausgabe als mangelhaft und stellt zahlreiche orthographische Fehler fest.¹⁹³

11. 1926, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Dayitong Shuju 大一統書局 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Diese sehr seltene Ausgabe ist Cao Guangfus Forschung zufolge dem Inhalt nach derjenigen des Jinbu/Wenming Shuju ähnlich.¹⁹⁴

12. 1930, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Guangyi Shuju 廣益書局 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Die Ausgabe wurde von Hu Xieyin 胡協寅 redigiert und umfasst insgesamt 150 Seiten mit Abbildungen; sie enthält außerdem ein Vorwort von Liang Shuyan 梁書言 und eine Rezension von Xu Muyi 許慕羲.¹⁹⁵ Über die Lebensgeschichten dieser drei Autoren ist jedoch nichts bekannt.

13. 1933, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Guangyi Shuju, apokryphe Ausgabe. Es handelt sich um eine weitere Ausgabe des Guangyi Shuju, die allerdings von Xu Muyi redigiert wurde. Die Ausgabe liegt in der zweiten Auflage vor; es ist aber nicht geklärt, ob die 1930er Ausgabe deren Erstauflage war.¹⁹⁶

14. 1933, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Xinwenhua Shushe 新文化書社 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Diese wurde von He Ming 何銘 (Le-

¹⁹⁰ LIN Yaling 1989: 53-54.

¹⁹¹ ZHAN Xiaoyong 2002: 134.

¹⁹² ZHOU Lirong 2007: 97.

¹⁹³ LIN Yaling 1989: 52-53.

¹⁹⁴ CAO Guangfu 1986: 431.

¹⁹⁵ YU Shihao 2005: 21.

¹⁹⁶ Ebd..

bensdaten unbekannt) interpunktiert.¹⁹⁷

15. 1934, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Dada Tushu Gongyingshe 大達圖書供應社 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Auch diese wurde von Xu Mui redigiert. Es gibt aber keine Information darüber, ob es sich um die gleiche Ausgabe wie die des Guangyi Shuju aus dem Vorjahr handelt.¹⁹⁸

16. Unbekannter Jahrgang aus der Republik-Zeit, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Shangwu Yinshuguan 商務印書館 (Shanghai), apokryphe Ausgabe. Diese beinhaltet 170 Erzählungen und wurde in vier Bände mit insgesamt 16 Kapiteln unterteilt. Unter den 170 Erzählungen lassen sich 114 dem originalen Werk Xuan Dings zuordnen. Das Vorwort Cai Erkangs wurde dabei als Erzählung eingeschlossen, allerdings mit dem folgenden Satz versehen:

Diktat von Liang Xishu, Niederschrift von Shen Jiazhen.
Shanghai, im 7. Monat des 21. Jahres der Guangxu-Ära (1895)
光緒二十一年秋七月之吉, 梁溪叔言沈家珍書於海上。¹⁹⁹

Anhand dieses Nachsatzes können wir feststellen, dass Lu Xun wohl diese Ausgabe gelesen haben muss.²⁰⁰

17. Unbekannter Jahrgang aus der Republik-Zeit, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag unbekannt, apokryphe Ausgabe. Diese nur unvollständig erhaltene Ausgabe wird heute in der Bibliothek der Staatlichen Universität Taiwan aufbewahrt. Da das Impressum des Buches fehlt, sind weder Jahrgang noch Verlag zu ermitteln. Lin Yalings Ansicht nach handelt es sich um eine eigenständige Ausgabe.²⁰¹

18. 1950er Jahre, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Guangzhi Shuju 廣智書局 (Hongkong). Nach Recherchen Lin Yalings existiert solch eine Ausgabe in Hongkong, die von Ma Youyuan 馬幼垣 redigiert worden sein soll; Ma selbst behauptet, dass diese sehr präzise ist.²⁰² Obwohl

¹⁹⁷ Ebd..

¹⁹⁸ Ebd..

¹⁹⁹ Ein Vorwort mit derselben Signatur befand sich in einer Ausgabe des Jinbu Shuju (siehe DING Xigen 1996: 213). Der Jahrgang der Ausgabe ist unbekannt, dennoch ist sie wohl nicht dieselbe Ausgabe wie die von 1921, da letztere ohne Vorwort ist.

²⁰⁰ CAO Guangfu 1986: 431-432; siehe auch LU Xun 1927: 246; sowie § 1.1.

²⁰¹ LIN Yaling 1989: 53.

²⁰² Ebd.: 57.

Ma ein Literaturwissenschaftler ist, ist es schwer zu entscheiden, inwiefern diese Ausgabe ein Original ist, da auch Lu Xun sich verwirren ließ. Lin Yaling selbst bekam die Ausgabe nie zu Gesicht und außer ihr erwähnt keiner der Autoren diese. Die Frage nach der Echtheit des Textes muss daher vorerst ungelöst bleiben.

19. 1955, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Xinxing Shuju 新興書局 (Taipei 臺北), apokryphe Ausgabe. Diese ist die einzige eigenständige Ausgabe aus Taiwan. Sie beinhaltet drei Bände mit insgesamt 12 Kapiteln und ist mit einem „Kurzhinweis“ (ähnlich der Übersicht in der Ausgabe des Jinbu Shuju) versehen. Xinxing Shuju brachte in der Folgezeit noch drei Auflagen der apokryphen Ausgabe des Jinbu/Wenming Shuju heraus.²⁰³

20. 1985, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Yuelu Shushe 岳麓書社 (Changsha 長沙), apokryphe Ausgabe.

21. 1986, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Huangshan Shushe 黃山書社 (Hefei 合肥), apokryphe Ausgabe.

22. 1986, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Qilu Shushe 齊魯書社 (Ji'nan 濟南), apokryphe Ausgabe. Die unter 20, 21 und 22 genannten drei Ausgaben sind Neuauflagen der apokryphen Ausgabe aus Jinbu/Wenming Shuju. Die Ausgabe aus Ji'nan wurde von Xiangyidian 香一點 kommentiert, wobei im Kommentar eingeräumt wird, dass es sich bei dieser Ausgabe nicht um das Werk Xuan Dings handle; der Text solle aber trotzdem aufgrund seiner Popularität herausgegeben werden.²⁰⁴ Eine zweite Auflage erschien 2004.

23. Mai 1987, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Shanghai Guji Chubanshe 上海古籍出版社 (Shanghai), leicht gekürzte Originalfassung. Der Text wurde von Cao Guangfu redigiert und wird von den meisten Forschern anerkannt. Neben den Erzählungen wurden auch alle Vor- und Schlussworte übernommen, wodurch der Leser den Originalaufbau des *Yeyu qiudeng lu* und des Fortsetzungsbandes einsehen kann. Darüber hinaus ist sie mit einem Aufsatz von Cao Guangfu versehen, in dem Xuan Ding und das Werk analysiert und kommentiert werden. Dieser Aufsatz gilt als die erste wissenschaftliche Betrachtung zu Xuan Ding und dem *Yeyu qiudeng lu* und ist für spätere Forschungen trotz einiger fehlerhafter Schlussfolgerungen sehr hilfreich.

²⁰³ Ebd.: 54.

²⁰⁴ Siehe XUAN Ding 1986: 312-314.

Zudem werden die Erzählungen aus der apokryphen Ausgabe des Jinbu/Wenming Shuju integriert. Allerdings lässt Cao Guangfu einige Stellen aus, mit der Begründung, sie würden „pornographische Inhalte“ darstellen.²⁰⁵ Die Ausgabe ist daher unvollständig, was als ihr Manko angesehen werden kann.

24. Dezember 1987, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Shidai Wenyi Chubanshe 時代文藝出版社 (Changchun), Originaltext. Diese Ausgabe wurde von Song Xin kommentiert und redigiert und ist die erste vollständige Originalausgabe nach der des Shenbao-Verlages. Alle Inhalte aus dem *Yeyu qiudeng lu* und dem Fortsetzungsband werden ohne Ausnahme übernommen. Die Ausgabe ist mit einem Aufsatz von Song Xin versehen, welcher als wichtiges wissenschaftliches Material für die Forschung zu Xuan Ding gilt. Es ist Song Xin hoch anzurechnen, dass er in diesem Aufsatz das Geburtsjahr von Xuan Ding präzisiert (siehe § 2.1).

25. 1993, *Baihua Yeyu qiudeng lu* 白話夜雨秋燈錄 (*Yeyu qiudeng lu* in Umgangssprache), Verlag Liaoshen Chubanshe 遼瀋出版社 (Shenyang 瀋陽). Für diese Ausgabe werden 57 Erzählungen von Xuan Ding ins moderne Chinesisch übertragen.

26. 1995, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Guangling Guji Chubanshe 廣陵古籍出版社 (Yangzhou), apokryphe Ausgabe. Ein erneuter Abdruck der Ausgabe des Jinbu/Wenming Shuju.

27. 1995, *Baihua Yeyu qiudeng lu*, Verlag Shanghai Guji Chubanshe. In dieser Ausgabe finden sich alle 230 Erzählungen von Xuan Ding in moderner chinesischer Sprache. Sechs der Übersetzer waren Cao Guangfu, Ding Ruming 丁如明, Wang Shuxiao 王書驍, Li Shifa 李士發, Xuan Mei 宣梅 und Wen Shan 文山; Cao und Ding fungieren als Herausgeber. Die Kommentare Xuan Dings werden weggelassen, da die Herausgeber meinten, sie seien überflüssig.²⁰⁶ Ich verrete jedoch die Ansicht, dass die Kommentare der Schlüssel zum Verständnis des Werkes sind. Um das Werk hinreichend erforschen zu können, müssen auch die Kommentare berücksichtigt werden.

28. 1996, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Chongqing Chubanshe 重慶出版社 (Chongqing), apokryphe Ausgabe. Abdruck der Ausgabe des Jinbu/Wenming Shuju. Eine zweite Auflage erschien im Jahr 2005.

²⁰⁵ Siehe XUAN Ding 1987a: 183, 290, 362, 538, 660, 702, 703.

²⁰⁶ CAO Guangfu/DING Ruming 1995: Vorwort: 7.

29. 1997, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Heilongjiang Renmin Chubanshe 黑龍江人民出版社 (Harbin 哈爾濱). Dies ist eine Ausgabe vermischten Inhaltes und umfasst 12 Kapitel. Die ersten acht Kapitel entsprechen dem Hauptband des *Yeyu qiudeng lu*, die Erzählungen der letzten vier Kapitel sind apokryph. Der Fortsetzungsband wurde hingegen nicht inkorporiert.

30. 1999, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Huangshan Shushe, Originaltext. Nachdem 1986 von diesem Verlag bereits eine apokryphe Ausgabe herausgegeben wurde, richtet sich diese Version nach dem Originaltext. Überdies handelt es sich um eine qualitativ relativ hochwertige Ausgabe. Sie wurde von Xiang Chunwen kommentiert und redigiert und beinhaltet alle unveränderten 230 Erzählungen von Xuan Ding. Darüber hinaus werden einige Materialien mit Bezug zum Werk aufgenommen, zum Beispiel Lu Xuns Kommentar im *Zhongguo xiaoshuo shilüe* und die „Übersicht“ in der Ausgabe des Jinbu Shuju. Die Ausgabe ist auch mit einem Vorwort Xiang Chunwens versehen. Allerdings kann dieser Text meiner Meinung nach nicht als ein wissenschaftlicher Aufsatz bewertet werden, da keinerlei bedeutsame Argumente dargelegt werden; das Vorwort besteht hauptsächlich aus einer unveränderten Wiedergabe der Ansichten Cao Guangfus und Song Xins ohne neue Informationen.

31. 2000, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Zhongguo Xiju Chubanshe 中國戲劇出版社 (Beijing), apokryphe Ausgabe. Ein Abdruck der Ausgabe des Jinbu/Wenming Shuju. Sie befindet sich in der Serie *Mingjia cangshu* 名家藏書 (Büchersammlung von berühmten Persönlichkeiten, Band II, S. 387-549) dieses Verlages.

32. 2000, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Beijing Chubanshe 北京出版社 (Beijing), apokryphe Ausgabe. Ebenfalls ein Abdruck der Ausgabe des Jinbu/Wenming Shuju. Zu finden in der Serie *Zhongguo wenyan xiaoshuo baibu jingdian* 中國文言小說百部經典 (Hundert chinesische klassische Werke in klassischer Sprache, Band 37-38, S. 12653-13056) dieses Verlages.

33. 2003, *Yeyu qiudeng lu*, Verlag Dazhong Wenyi Chubanshe 大眾文藝出版社 (Beijing), apokryphe Ausgabe. Eine weitere Neuauflage der apokryphen Ausgabe des Jinbu/Wenming Shuju.

Bis heute sind über 30 verschiedene Editionen des *Yeyu qiudeng lu* erschienen, darunter sind allerdings nur zwei von Bedeutung: die originale Erstauflage des Shenbao-Verlages und die Auflage des Jinbu/

Wenming Shuju. Die meisten Ausgaben basieren auf der Version des Jinbu/Wenming Shuju. Neben der Originalausgabe des *Shenbao*-Verlages sind heute nur noch drei Ausgaben erhalten, die der ursprünglichen Fassung entsprechen: die der Shanghai Guji Chubanshe (1987), Shidai Wenyi Chubanshe (1987) und Huangshan Shushe (1999). Die Version des Shanghai Guji Chubanshe ist eine unvollständige Ausgabe und deshalb für die Forschung ungeeignet.²⁰⁷ Für eine wissenschaftliche Betrachtung ist es empfehlenswert, sich auf die letztgenannten zwei Ausgaben zu stützen, wenn die Erstausgabe nicht zugänglich sein sollte.

Die vorliegende Dissertation bezieht sich auf die Originalausgaben des *Yeyu qiudeng lu* und des Fortsetzungsbandes.

²⁰⁷ Sich zu stark auf diese Ausgabe zu stützen, kann leicht zu Fehlern im Forschungsvorhaben führen; vgl. auch Fußnote 151.

Kapitel IV.

Die Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu*

Bei den *biji xiaoshuo* handelt es sich um kurze, schriftsprachliche Texte im Notiz-Stil, die anhand einer knappen Handlung das Verhalten der Figuren aufzeichnen.²⁰⁸ Das *Yeyu qiudeng lu*, so lässt sich sagen, gehört ebenfalls dem Genre der *biji xiaoshuo* an (die Darlegung über *biji xiaoshuo* bzw. *zhiguai xiaoshuo* erfolgt im Kap. 6). *Biji xiaoshuo* ist eine Sammlung von losen Erzählungen, die nicht in Bezug zueinander stehen.

Wie Martin W. Huang bemerkt, folgten die Autoren des *biji xiaoshuo* dem Diktum des Kongzi [Konfuzius] 孔子 (551–479 v. Chr) „übermitteln, aber nicht schaffen“ (*shu'er buzuo* 述而不作, *Lunyu*–“Shu'er 述而” VII: 1). Man war der Auffassung, dass nur Weise schaffen durften; Innovation wurde namentlich als Verfehlung betrachtet.²⁰⁹ Die Autoren betrachten sich selbst eher als „Kompilatoren“ oder „Herausgeber“ denn als „Autor“ im eigentlichen Sinne. Die Verfasser der *biji xiaoshuo* wiesen auch auf die Quellen ihrer Erzählungen im Text hin, um zu zeigen, dass diese nicht eigens von ihnen geschaffen, sondern Überlieferungen waren, wie der Fall von Ji Yun zeigt.²¹⁰ Xuan Ding behauptet auch, dass sich seine Erzählungen auf eigene Quellen stützen, keine einzelne wurde von ihm selbst geschaffen. Im Vorwort des *Yeyu qiudeng lu* erklärt Xuan Ding die Herkunft seiner Erzählungen:

Ich wählte Geschichten aus, die ich im Alltag gesehen, gehört und zutiefst geglaubt habe. Im Stil von *baiguan*²¹¹ zeichnete ich zuerst

²⁰⁸ WU Liquan 1997: 3.

²⁰⁹ Siehe HUANG Martin W. 1994: 42–45.

²¹⁰ Siehe CHIANG 2005: 197–201.

²¹¹ Der Begriff „*baiguan* 稗官“ bezeichnet im chinesischen Altertum die niedrigrangigen Beamten, welche die Meinungen des Volkes für den Herrscher notierten. Da ihre Aufzeichnungen auf kein konkretes historisches Ereignis hinweisen, dienten sie im Gegensatz zu den offiziellen historischen Aufzeichnungen als inoffi-

über einhundert Erzählungen auf.

取平生目所見，耳所聞，心所記憶且深信者，仿稗官例先書一百餘目。²¹²

Xuan Dings eigener Aussage nach sind die Erzählungen also nicht erdichtet, sondern weisen eine Herkunft und einen Bezug zur Wirklichkeit auf. Im Folgenden werde ich auf die Herkunft der Erzählungen eingehen.

§ 4.1 Herkunft und Realitätsbezug

Yu Shihao berichtet, dass er durch einen Zufall den Hintergrund vieler Erzählungen entdeckt habe, als er die Lebensgeschichte Xuan Dings recherchierte.²¹³ Darüber hinaus untersuchten auch Cao Guangfu, Su Xing 蘇興, Zhan Xiaoyong und Zhang Zhenguo die Herkunft einiger Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu*. Die Betrachtungen Yu Shihaos stehen unter dem Aspekt der historischen Aufzeichnungen, während sich die restlichen Gelehrten an anderen Erzählliteraturen orientieren. Diese Gelehrten bemühten sich um die Aufdeckung der Herkunft und des Realitätsbezuges der Erzählungen Xuan Dings. Basierend auf ihren Studien und meinen eigenen Recherchen möchte ich eine Zusammenfassung bieten:²¹⁴

Eine ähnliche Geschichte wie das *Yishenglei* 一聲雷 [Nr.1-3-1] ist im *Beixiu Tianchangxian zhigao* 備修天長縣志稿 (*Der Entwurf der vollständigen Annalen des Kreises Tianchang*) zu finden. Diese Erzählung gibt die Anekdoten eines Mönches namens Tie Luohan 鐵羅漢 (EisenArhat) in Xuan Dings Heimat wieder. Das 10. Kapitel des *Beixiu Tianchangxian zhigao* enthält Aufzeichnungen über Hei Luohan 黑羅漢 (den schwarzen Arhat) und Li Kongsan 李空三.²¹⁵ Ein Vergleich zeigt, dass sich

zielle Geschichten. “Yiwen zhi 藝文志” des *Hanshu* 漢書 (*Geschichte der Han*) betrachtet diese niedrigrangigen Beamten als die Vorläufer der *xiaoshuo*-Schriftsteller (siehe BAN Gu 1992: 1745).

²¹² XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

²¹³ YU Shihao 2005: 3.

²¹⁴ Vgl. CAO Guangfu 1986: 429; SU Xing 1989: 319-322; ZHAN Xiaoyong 2001: 69-71; ZHANG Zhenguo 2009a: 153-154; YU Shihao 2008: 215-223; YU Shihao 2009: 250-260.

²¹⁵ Siehe ZHANG Zongtai 1934: 195-196.

die Erzählung des Xuan Ding und die Aufzeichnungen der Annalen sehr ähneln.

Ähnliche Geschichten wie *Shendeng* 神燈 [Nr.1-4-16] befinden sich auch im *Beixiu Tianchangxian zhigao*. Hierbei handelt es sich um Erzählungen, die von einem Helden namens Wo Tian aus dem Kreis Tianchang in der Ming-Zeit berichten. Einerseits enthält das 2. Kapitel eine Stelle über den „Tempel des Herrn Wo“ mit den entsprechenden Erläuterungen.²¹⁶ Andererseits befinden sich im Kapitel 6 Aufzeichnungen zu Wo Tian.²¹⁷

Für *Fan Xiaoxian* 范小仙 [Nr.1-5-3] ist auch eine ähnliche Geschichte im *Beixiu Tianchangxian zhigao* zu entdecken. Diese Erzählung gilt als eine Biographie, obwohl sie Elemente einer übernatürlichen Handlung aufweist. Bei *Fan Xiaoxian* handelt es sich um eine historische Person, die im Tempel des Stadtgottes des Kreises Tianchang ansässig war.²¹⁸ Die historischen Aufzeichnungen sind kurz, aber sie entsprechen der Erzählung von Xuan Ding.

Huaxianggong bei 槐相公碑 [Nr.2-1-10] stammt aus Kapitel 3 des *Yijiong baibian* 翼駟稗編 (Kleine Kompilation vom fliegenden Ross) des Tang Yongzhong 湯用中 (ca. 1801-?). Die Erzählung handelt von einem Schnurbaum, der sich in einen Menschen verwandelt und Vergeltung übt. Das *Beixiu Tianchangxian zhigao* enthält eine vergleichbare Geschichte. Auch im Kapitel 3 des *Yijiong baibian* findet man eine ähnliche Erzählung.²¹⁹ Im Anschluss erzählt Xuan Ding noch eine Geschichte, die von einem Ginkobaum in seiner Heimat handelt; diese Legende stammt aus der Ming-Zeit und wurde im Kapitel 10 des *Beixiu Tianchangxian zhigao* aufgezeichnet.²²⁰

Yueyao lou 魑妖樓 [Nr.2-3-9] ist ebenfalls eine lokale Legende aus dem Kreis Tianchang und berichtet von Jiang Mengsun 江夢孫, dem Kreisvorsteher von Tianchang während der Südlichen Tang 南唐-Zeit (937-975) und seiner Begegnung mit Gespenstern. Diese Legende wurde seinerzeit bereits in das *Diaoji litan* 釣磯立談 (Unterhaltung auf dem Angeln-Fels) des Shi Xubai 史虛白 (894-961) aufgenommen.²²¹

²¹⁶ Ebd.: 19.

²¹⁷ Ebd.: 109.

²¹⁸ Ebd.: 196.

²¹⁹ Siehe TANG Yongzhong 1849: Kap. 3: 35.

²²⁰ Siehe ZHANG Zongtai 1934: 195.

²²¹ Siehe SHI Xubai 1985: 23.

Parallelen zu *Niutou shegong* 牛頭社公 [Nr.2-7-4] gibt es auch in einer Geschichte im *Beixiu Tianchangxian zhigao*. Erzählt wird von einem Ochsen, der mit einem Tiger kämpfte, um seinen Besitzer zu retten; nach seinem Tod wurde er eine Gottheit. Dem *Beixiu Tianchangxian zhigao* zufolge soll es zur Ming-Zeit einen Ochsen gegeben haben, der sich tatsächlich einem Tiger entgegenstellte und seinem Herrn so die Flucht ermöglichte.²²² In Tianchang wurde ein Denkmal für den Ochsen errichtet.²²³ Das *Yuchu xinzhì* 虞初新志 (*Neue Aufzeichnung in der Anfangsphase der Dynastie*) und das *Lüyuan conghua* 履園叢話 (*Unterhaltung beim Spaziergang im Garten*) bergen entsprechende Geschichten.²²⁴ Allerdings enthält allein Xuan Dings Version übernatürliche Elemente, in den übrigen Geschichten verwandelt sich der Ochse nicht in eine Gottheit.

Für *Daobei keci* 刀背刻辭 [Nr.2-8-12] finden wir wieder eine übereinstimmende Geschichte im *Beixiu Tianchangxian zhigao*. Die Erzählung beruht auf einem Zwischenfall in der Kangxi 康熙-Ära (1662–1722): Ein gewisser Chen Erzhen 陳爾貞 tötete seinen Onkel, um seine Eltern zu rächen.²²⁵ Xuan Ding fügt der Handlung nur einige Elemente hinzu, der Handlungsverlauf aber wird nicht verändert.²²⁶

Yazhuan 雅賺 [Nr.1-1-4] ist eine Anekdote über den Künstler Zheng Banqiao 鄭板橋 (1693–1765): Nachdem Zheng berühmt geworden war, wollten viele Leute seine Kalligraphien und Malereien erstehen, darunter auch einige Händler. Zheng jedoch hatte eine Abneigung gegen die Händler und lehnte deren Bitten ab. Ein Händler namens Xiaoquan 小泉 stellte ihm daher eine Falle und ergaunerte sich eine Kalligraphie

²²² Siehe ZHANG Zongtai 1934: 194. Zhang bezweifelt dennoch, dass sich diese Begebenheit wirklich in Tianchang ereignete, da Tiger nicht in diesem Gebiet ansässig sind. Er räumt aber ein, dass ähnliche Ereignisse in anderen Provinzen vorkamen.

²²³ Ebd.: 21.

²²⁴ Siehe ZHANG Chao 1912: Kap 2: 8, Kap 18: 5-6; QIAN Yong 1979: 384-385.

²²⁵ Siehe ZHANG Zongtai 1934: 130.

²²⁶ Es gibt insgesamt sechs Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu*, die Ähnlichkeiten mit Geschichten im *Beixiu Tianchangxian zhigao* besitzen. Das *Beixiu Tianchangxian zhigao* wurde erstmalig im Jahre 1450 der Ming-Zeit zusammengestellt, danach wurde es einige Male revidiert. In der Anfangsphase des 19. Jahrhunderts hat Zhang Zongtai 張宗泰 (1776–1852) es erneut überarbeitet und im Jahre 1812 zusammengestellt. Es ist nicht ersichtlich, ob Xuan Ding dieses Werk gelesen und seine Erzählungen anhand dessen verfasst hat. Es ist auch möglich, dass er auf anderem Wege von den Geschichten erfuhr, da sie sich in seiner Heimat zugetragen hatten.

von Zheng Banqiao. Zu dieser Erzählung lassen sich keine historischen Aufzeichnungen finden. Die vier Biographien von Zheng Banqiao²²⁷ erwähnen diese Geschichte auch nicht. Dennoch war diese Geschichte im Volk populär und wurde in einigen Werken aufgezeichnet, zum Beispiel im *Xin Shishuo* 新世說 (*Das neue Shishuo xinyu*),²²⁸ im *Shulin jishi* 書林紀事 (*Aufzeichnungen im Bücherwald*)²²⁹ oder im *Qingchao yeshi daguan* 清朝野史大觀 (*Gesammelte inoffizielle Aufzeichnungen aus der Qing-Dynastie*).²³⁰ Die Erzählungen unterscheiden sich nur in Einzelheiten voneinander. Allerdings erschienen alle diese Werke erst lange nach dem *Yeyu qiudeng lu*. Ich habe bisher keinen Text gefunden, der diese Geschichte enthielt und vor dem *Yeyu qiudeng lu* geschrieben wurde. Es ist also möglich, dass Xuan Ding der erste Autor war, der diese Geschichte niederschrieb. Cai Yuanpei 蔡元培 (1868–1940) war ein enger Freund von Yi Zongkui 易宗夔 (1874–1925), dem Autoren des *Xin Shishuo*; Cai schreibt im Nachwort des Buches von der Bedeutung des Werkes und betont jedoch, dass sich alle Geschichten auf anderweitige Quellen beziehen.²³¹ Die Geschichten im *Xin Shishuo* sind nicht mit Information zu den Quellen versehen; es ist demnach nicht nachvollziehbar, ob Yi Zongkui diese Geschichte aus dem *Yeyu qiudeng lu* übernahm.

Changren 長人 [Nr.1-4-3] erzählt die Anekdote zweier sehr hochgewachsener Brüder, die von einem ausländischen Händler eingestellt wurden und außerhalb Chinas als Schausteller arbeiteten. In Xuan Dings Zeit lebte ein hochgewachsener Mann namens Zhan Shichai 詹世钗 (184x–1893), Spitzname Wujiu 五九 (daher sein englischer Name: Chang Woogow), seine Heimatstadt lag in Fuzhou 福州. Nach Darstellung des „Chinese Museum“ der Universität La Trobe in Australien

²²⁷ PAN Mao 潘茂. *Zheng Banqiao* 鄭板橋. Shanghai: 1980.

HE Qiongya 何瓊崖/PAN Baoming 潘寶明. *Zheng Banqiao* 鄭板橋. Nanjing: 1982.

GAO Baoqing 高寶慶. *Zheng Banqiao yishi* 鄭板橋軼事. Ji'nan: 1983.

KANG Zhongping 康仲平. *Zheng Banqiao chuanshuo* 鄭板橋傳說. Beijing: 1984.

²²⁸ Siehe YI Zongkui 1918: Kap. 7: 15.

²²⁹ Siehe MA Zonghuo 1935: 89–90.

²³⁰ Siehe Xiao Hengxiangshi Zhuren 1936: Kap. 10: 40–41.

²³¹ „Nachwort des Cai“, siehe YI Zongkui 1918. Das *Xin Shishuo* ist eine Nachahmung des *Shishuo xinyu* 世說新語 (*Die neue Aufzeichnung der Geschichten der Welt*) des Liu Yiqing 劉義慶 (403–444). In diesem Buch wurden Anekdoten von berühmten Menschen der Qing- und Republik-Zeit protokolliert.

soll Zhan Shichai 240 cm groß gewesen sein und eine gute Bildung durchlaufen haben; ab 1865 war er zusammen mit einem britischen Händler weltweit als Schausteller tätig; seine zweite Ehefrau war Australierin und für seinen Lebensabend soll er sich als Teehändler in Großbritannien niedergelassen haben, wo er auch verstarb.²³² Zhan Shichai war seinerzeit ziemlich berühmt. Obwohl Xuan Ding in seiner Erzählung keinen Namen erwähnt, bezieht er sich sehr wahrscheinlich auf Zhan als Heldenfigur in seiner Erzählung.²³³

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass für die oben erwähnten Erzählungen historische Aufzeichnungen als Quellen genutzt wurden.

Zudem können verschiedene Abschnitte in unterschiedlichen Erzählliteraturen identifiziert werden, die Xuan Ding als Quellen dienen:

Yu Cuiyan wanzhen 俞翠燕完貞 [Nr.1-2-5] ist eine Erzählung von einer tugendhaften Frau namens Yu Cuiyan. Die Handlung ist sehr kompliziert, im Verlauf der Erzählung wird eine weitere Kurzgeschichte eingefügt, die von der leidenschaftlichen Beziehung zwischen einer Witwe und einem Mönch berichtet. Diese Erzählung ist eine Zusammensetzung der Geschichten *Eseng yinbao* 惡僧姪報 und *Zhou Cili yihou wei dantu chenghuang* 周次立邑侯為丹徒城隍 aus dem *Yijiong baibian*.²³⁴

Mafengnü Qiu Liyu 麻瘋女邱麗玉 [Nr.1-3-5] basiert auf einem traditionellen Brauch der Provinz Guangdong 廣東: Frauen, die an Lepra erkrankt sind, verführen demnach auswärtige Männer; während des Geschlechtsverkehrs wird die Lepra an die Männer übertragen, so dass die Frauen wieder gesund werden und die Männer langsam sterben. Xuan Ding denkt in dieser Erzählung auch über die Aspekte „Lie-

²³² <http://www.chia.chinesemuseum.com.au/biogs/CH00090b.htm> (18.2.2015).

²³³ An dieser Stelle möchte ich hinzufügen, dass Zhan Shichai während seiner Zeit in den USA 500 \$ pro Monat verdiente (siehe ebd.). Im Vergleich dazu verdienten 1880 gelernte Arbeiter in Philadelphia 600 \$ pro Jahr (50 \$/Monat), normale Arbeiter hingegen nur 375 \$ (31 \$/Monat); Büroangestellter mit drei oder vier Jahren Erfahrungen erhielten etwas mehr als 1000 \$ (83 \$/Monat), wobei das Einkommen in Philadelphia höher war als in den meisten Städten der USA (*The Cambridge Economic History of the United States*, 2000: 848). Die Schlussfolgerung der meisten Gelehrten, dass die Erzählung *Changren* die Plünderung Chinas durch den Westen widerspiegele, entbehrt also jeder Grundlage (siehe hierzu § 1.1).

²³⁴ Siehe TANG Yongzhong 1849: Kap. 1: 4, 29-30.

be“ und „Emotion“ nach und bindet sie stärker in die Handlung ein. Ähnliche Erzählungen waren in der Qing-Zeit populär. Sie finden sich in zahlreichen Werken, etwa in der Geschichte *Yuedong lainü* 粵東癩女 im Kapitel 10 des *Qiudeng conghua* 秋燈叢話 (Gesammelte Worte bei der herbstlichen Lampe),²³⁵ *Wushe yilai* 烏蛇已癩 im Kapitel 4 des *Xu Kechuang xianhua*,²³⁶ *Maifeng* 賣瘋 im Kapitel 6 des *Dunku lanyan*,²³⁷ *Maifeng* 麻瘋 im Kapitel 8 des *Zhiwen lu* 咫聞錄 (Gehörte Aufzeichnungen in der Nähe),²³⁸ *Mafengnü* 麻瘋女 im Kapitel 4 des *Liangban qiuyu'an suibi* 兩般秋雨盦隨筆 (Beliebige Notizen im Kloster Liangban Qiuyu),²³⁹ *Fengren* 瘋人 im Kapitel 7 des *Guangdong xinyu* 廣東新語 (Neues Gerede aus Guangdong)²⁴⁰ sowie eine Geschichte ohne Titel im *Lingnan zaji* 嶺南雜記 (Verschiedene Notizen aus Lingnan).²⁴¹ Alle diese Texte handeln von dem beschriebenen Brauch der Provinz Guangdong, allerdings sind nicht alle als Erzählliteratur einzuordnen, einige sind relative kurze und bündige Berichte. Ob Xuan Ding einen Text als Grundlage für seine Erzählung nutzte, bleibt jedoch unklar.

Dajiaoxian shazei sankuai 大腳仙殺賊三快 [Nr.1-7-1] besteht aus drei kurzen Teilgeschichten; jeder Teil erzählt, wie eine Frau sich vor einer Vergewaltigung bewahrte, indem sie einen Soldaten tötete. Die erste Geschichte erzählt, dass eine Frau den Soldaten tötete, nachdem sie ihn betrunken gemacht hatte. Diese Geschichte stammt aus den Annalen *Pingkou zhi* 平寇志 (Aufzeichnung der Unterdrückung von Banditen) des Peng Sunyi 彭孫貽 (1615–1673), das die Kriege zwischen den Ming- und Qing-Regierungen und Rebellen im Zeitraum von 1628 bis 1661 protokolliert. Unter anderem wird von einer Kammerzofe des Ming-Kaisers namens Fei 費 berichtet, die vom Rebellenführer Li Zicheng als Geschenk an einen Offizier überreicht wird; am Abend machte sie den Offizier mit Wein betrunken und tötete ihn, bevor sie selbst Selbstmord beging.²⁴² Xuan Ding verlieh seiner Geschichte ein glück-

²³⁵ Siehe WANG Jian 1990: 185–186.

²³⁶ Siehe WU Chichang 1988: 354–356.

²³⁷ Siehe WANG Tao 1912: Kap. 6.

²³⁸ Siehe Yongne Jushi 1912: Kap. 8: 7–8.

²³⁹ Siehe LIANG Shaoren 1982: 197–198.

²⁴⁰ Siehe QU Dajun 1985: 244–246.

²⁴¹ Siehe WU Zhenfang 1985: 22.

²⁴² PENG Sunyi 1984: 208.

licheres Ende: Nachdem die Frau den Offizier getötet hatte, konnte sie aus der Kaserne fliehen. Die Protagonistin der zweiten Teilgeschichte tötete den Soldaten, indem sie ihn im Fluss ertränkte. Eine ähnliche Geschichte ist im *Wanbei Yuedong liang qinü* 皖北粵東兩奇女 von Lisheng 里乘 (*Geschichte der Heimat*) zu lesen.²⁴³ Auch in diesem Fall formt Xuan Ding das ursprünglich tragische Ende zu einem glücklicheren Finale um: Statt zu sterben, entkommt die Protagonistin. In der dritten Geschichte tötete die Heldin den Soldaten mithilfe eines Pferdes. Eine entsprechende Erzählung enthält das Kapitel 4 des *Youtai xianguan biji* 右台仙館筆記 (*Notizen aus der Youtai-Villa*),²⁴⁴ allerdings erschien dieses später als das *Yeyu qiudeng lu*. Xuan Dings Erzählung könnte wohl als eine Quelle dafür dienen.

Bangtoushen 棒頭神 [Nr.2-3-4] handelt von einem Knüppelgespenst. *Liusheng* 柳聲 [Nr.2-7-6] erzählt die Geschichte einer Xanthippe. Beide stammen aus *Dongcang shizhe* 東倉使者 und *Huangyi zhangfu* 黃衣丈夫 aus dem *Ershi lu* 耳食錄 (*Die gehörten Aufzeichnungen*).²⁴⁵ Die Geschichten sind weitgehend ähnlich, Xuan Ding entfaltet jedoch die Handlung.

Darüber hinaus nutzte Xuan Ding einige Erzählungen aus dem *Xingshi hengyan* 醒世恒言 (*Ewige Worte zur Ermahnung der Welt*), dem *Jingshi tongyan* 警世通言 (*Gesamte Worte zur Warnung der Welt*) und dem *Qingshi* des Feng Menglong als Quellen für sein Buch:

Dongye Zhenniang 東野砧娘 [Nr.1-2-6] ist die Erzählung über eine tugendhafte Frau, welche große Ähnlichkeit zu *Chen Duoshou shengsi fuqi* 陳多壽生死夫妻 im Kapitel 9 des *Xingshi hengyan* aufweist.²⁴⁶ Parallelen zu dieser Geschichte gibt es im *Qingshi*²⁴⁷ und *Fuzhai riji* 復齋日記 (*Tagebuch im Fuzhai*).²⁴⁸

Sang'er 桑兒 [Nr.1-2-8] erzählt die Lebensgeschichte von dem Tunichtgut Xiong Yi 熊毅 aus Yangzhou. *Shi Runze tanque yuyou* 施潤澤灘闕遇友 im Kapitel 18 des *Xingshi hengyan* beschreibt eine analoge Ge-

²⁴³ Siehe XU Feng'en 1988: 351-352.

²⁴⁴ Siehe YU Yue 1986: 77-78.

²⁴⁵ Siehe YUE Jun 1987: 118-119, 128-129.

²⁴⁶ Siehe FENG Menglong 1998: 121-133.

²⁴⁷ Siehe FENG Menglong 1999: Kap. 10: 1.

²⁴⁸ Siehe XU Hao 1936: 2-3.

schichte, allerdings findet die Handlung hier in Suzhou 蘇州 statt.²⁴⁹

Yingying 盈盈 [Nr.1-2-12] handelt von einem tugendhaften Mädchen namens Yingying aus Tianjin 天津. Eine vergleichbare Geschichte wäre *Naofanlou duoqing Zhou Shengxian* 鬧樊樓多情周勝仙 im Kapitel 14 des *Xingshi hengyan*, die aber von einer Begebenheit in Bianliang 汴梁 in der Nördlichen Song 宋-Zeit (960–1127) berichtet.²⁵⁰ *Caoshi wunü* 草市吳女 im Kapitel 10 des *Qingshi* stellt eine Geschichte dar, die sich in Ezhou 鄂州 ereignet haben soll.²⁵¹ Als die früheste Version der Geschichte gilt *Ezhou nanshinü* 鄂州南市女 im *Yijian zhi* 夷堅志 (Aufzeichnungen des Zuhörers) des Hong Mai 洪邁 (1123–1202).²⁵²

Tianchushi shilü 田處士石驢 [Nr.1-2-7] erzählt vom Konflikt zwischen den Familien Lu 陸 und Lu 盧 sowie seine Beendigung durch einen Unsterblichen. Eine ähnliche Erzählung ist *Gui yuanwai tuqiong chanhui* 桂員外途窮懺悔 im Kapitel 25 des *Jingshi tongyan*.²⁵³

Laut Dong Lis 董璿 Recherche nutzte Xuan Ding noch einige Geschichten aus dem *Liuhe neiwai suoyan* 六合內外瑣言 (Verschiedene Worte vom Innen und Außen der Welt) des Tu Shen 屠紳 (1744–1801) als Quellen. Beispielsweise lässt sich die Erzählung *Wu xiaozi* 吳孝子 [Nr. 1-1-9] mit *Hehe zhezhe* 呵呵礫礫 vergleichen; *Xi Daliu* 奚大瘤 [Nr.1-1-14] übernimmt die Handlungen von vier Geschichten und führt sie zusammen: *Yinren zai'er* 淫人在耳, *Yueliangfei* 別兩腓, *Hutiannü* 呼天女 und *Longweisi miaoseng* 龍尾寺眇僧. *Shizixiao* 識字魑 [Nr.1-4-6] wiederum weist große Ähnlichkeit zu *Shou'anpai* 手按拍 auf.²⁵⁴

Ich möchte insbesondere auf die Erzählung *Guixia* 閨俠 [Nr.1-2-2] eingehen, da diese Geschichte als Prototyp des sehr berühmten *Jingju* 京劇-Theaterstückes *Suolinnang* 鎖麟囊 (Der Schatzbeutel) gilt. Seit der Erstaufführung 1940 gehört *Suolinnang* bis heute zu den berühmtesten Theaterstücken der Peking-Oper. Die Erzählung ist kompliziert und handelt von karmischer Vergeltung, stark verkürzt verläuft die Handlung folgendermaßen: Eine reiche junge Frau und ein armes Mädchen

²⁴⁹ Siehe FENG Menglong 1998: 241–254.

²⁵⁰ Siehe ebd.: 179–187.

²⁵¹ Siehe FENG Menglong 1909: Kap. 10: 8.

²⁵² Siehe HONG Mai 1981: 1136.

²⁵³ Siehe FENG Menglong 1994: 247–262.

²⁵⁴ DONG Li 2006: 53–59; siehe auch TU Shen 1980: 1. Heft: 9, 86, 90, 93, 102, 126.

heirateten am selben Tag. Aus Mitleid schenkte die junge Frau dem Mädchen ihren Schatzbeutel. Jahre später wurde das Mädchen aufgrund dieses Geschenkes reich, während die junge Frau durch Überschwemmungen ihren gesamten Besitz verlor. Wie es das Schicksal wollte, gelangte die junge Frau als Dienerin in die Familie des Mädchens; nachdem sich beide Frauen wiedererkannt hatten, teilte das einstige Mädchen ihren Reichtum mit der Frau. Der Wirklichkeitsbezug dieser Erzählung ist nicht mehr zu belegen; in der Qing-Zeit war sie beliebt und wurde unter verschiedenen Titeln als Theaterstück (aber nicht als Peking-Oper) aufgeführt. Wie Xuan Ding zu Beginn der Erzählung erklärt:

In Ganjiang wurde *Xiunangji* [Die Legende vom Schatzbeutel] im Theater aufgeführt. Ich wollte es ins Buch aufnehmen, habe es aber noch nicht geschafft. Allerdings ist sie bereits im *Yijiong baibian* verschriftlicht.

邗江戲園曾演綉囊記。欲筆之於書，未果，而翼駟稗編已載入。²⁵⁵

Meiner Recherche nach erschien diese Erzählung erstmals unter dem Titel *Hebao ji* 荷包記 im Kapitel 4 des *Zhizhu tan* 隻麋談 (*Gespräche über Hirsch*) des Hu Chengpu 胡承譜 (1732–1805);²⁵⁶ als nächstes findet sich das Stück im *Jushuo* 劇說 (*Über Theater*) des Jiao Xun 焦循 (1763–1820).²⁵⁷ Auf der Grundlage des *Jushuo* schrieb der berühmte Jingju-Schauspieler Cheng Yanqiu 程硯秋 (1904–1958) die Geschichte zu einem Libretto um.²⁵⁸ Im *Beidongyuan bilu*, welches früher als das *Yeyu qiudeng lu* erschien, findet sich die Geschichte dann unter dem Titel *Pinnü bao'en* 貧女報恩 wieder.²⁵⁹

Kurzum, Xuan Ding stützt sich bei der Arbeit am *Yeyu qiudeng lu* auf verschiedenste literarische Quellen. Allerdings kennzeichnet er dabei seine Quellen normalerweise nicht und erwähnt nur hin und wieder, wer ihm die Geschichten erzählte. Beispielsweise behauptet Xuan Ding, dass Cui Chunpu 崔春圃 ihm die Geschichte von *Dongye*

²⁵⁵ XUAN Ding 1877b: Kap. 2: 2; siehe auch TANG Yongzhong 1849: Kap. 3: 44–45.

²⁵⁶ Siehe HU Chengpu 1789: Kap. 4: 19–23.

²⁵⁷ Siehe JIAO Xun 1957: 62–66.

²⁵⁸ XU Pei 1993: 103–105.

²⁵⁹ Siehe LIANG Gongchen 1912: Kap. 2: 2–3.

Zhenniang 東野砧娘 [Nr.1-2-6] erzählt hätte.²⁶⁰ Su Xing ist der Meinung, dass diese Behauptung eine Lüge sei, da die damaligen Literaten zu große Selbstachtung gehabt hätten, als dass sie eingestanden hätten, dass ihre Werke von der niederen Volksliteratur beeinflusst wurden.²⁶¹ Su Xings Recherche nach konzentrieren sich die Erzählungen, deren Pendants man im *Xingshi hengyan* und im *Jingshi tongyan* findet, im Kapitel 2 des *Yeyu qiudeng lu*; dies, so die Schlussfolgerung Sus, zeige, dass Xuan Ding die beiden Bücher gerade las, als er das Kapitel 2 verfasste; dennoch erwähnte Xuan Ding seine Quellen nicht, um den Leser glaubhaft zu machen, die Erzählungen seinen sein eigenes Werk.²⁶² Diese Kritik ist extrem scharf und spielt zudem darauf an, dass Xuan Ding andere Werke plagiiert habe.

Ich halte diesen Standpunkt für übertrieben oder gar falsch. Wir erinnern uns an Xuan Dings Vorwort: „Ich wählte Geschichten aus, die ich im Alltag gesehen, gehört und zutiefst geglaubt habe.“ Was er in Büchern gelesen hat, kann hier auch als „gesehen“ verstanden werden. Das Argument, dass Xuan Ding seine Leser irreführen wolle, ist in meinen Augen nicht überzeugend; zudem hält Xuan Ding sein *Yeyu qiudeng lu* selbst nicht für einen literarischen Text, wie die folgende Aussage verdeutlicht:

Dennoch ist mein Buch Arzneimittel; ich wage es nicht, es als literarisches Werk zu bezeichnen.

然余之文刀圭也，非敢以著述論。²⁶³

Es wird deutlich, dass Xuan Ding sein eigenes Buch für eine Form der Arznei hält, und nicht für ein normales literarisches Werk; hieran wird auch die Motivation Xuan Dings als Autor deutlich. Ihm war daran gelegen, die Leser durch seine Geschichten kurieren zu können.

Außerdem wissen wir, dass in der Ming- und Qing-Zeit das Abschreiben unter den Autoren von Erzählliteraturen üblich war. Der Recherche von Patrick Hanan zufolge hat Feng Menglong selbst auch viele Erzählungen aus vorherigen Publikationen für sein Werk *Gujin xiaoshuo* 古今小說 (Erzählungen aus alten und neuen Zeiten, auch als *Yushi*

²⁶⁰ XUAN Ding 1877b: Kap. 2: 17.

²⁶¹ SU Xing 1989: 321.

²⁶² Ebd.: 321-322.

²⁶³ XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

mingyan 諭世明言 betitelt) übertragen.²⁶⁴ Auch der Forschung von Allan Barr zufolge ließ sich Pu Songling im *Liaozhai zhiyi* von vernakulären Erzählungen aus der Ming-Zeit inspirieren; beispielsweise von den Geschichten und Handlungen aus *Xiyou ji* 西遊記 (Reise nach Westen), *Jin-Ping-Mei* 金瓶梅 (Die Pflaumenblüte in der goldenen Vase) und *Jingu qiguan* 今古奇觀 (Wundergeschichten aus Neuen und Alten Zeiten).²⁶⁵ Wie Chloë Starr zeigt, galt das „geistige Eigentum“ in der Qing-Zeit weder als Urheberrecht noch als eine wertvolle Sache.²⁶⁶ Wie oben gezeigt wurde, finden sich Erzählungen über die „Lepra-Frauen“ neben dem *Yeyu qiudeng lu* auch in mindestens sieben weiteren Werken, kein Autor aber hat seine Quelle benannt. Zum Beispiel seien einige Erzählungen im *Zibuyu* 子不語 (Was der Meister nicht sprach) des Yuan Mei von *Jingshi tongyan* und *Doupeng xianhua* 豆棚閑話 (Plauderei unter dem Bohnendach) kopiert worden.²⁶⁷ Außerdem sind viele Erzählungen im *Xu Zibuyu* 續子不語 und im *Yuewei caotang biji* 閱微草堂筆記 (Pinselnotizen aus der Strohütte der Betrachtung des Großen im Kleinen) des Ji Yun 紀昀 (1724–1805) identisch: Zum Beispiel haben *Wenren yeyouguang* 文人夜有光, *Huxian zhenglun* 狐仙正論, *Tanggong panyu* 唐公判獄, *Guoliu* 郭六, *Liu yugui* 劉迂鬼, *Chigui lianqi* 痴鬼戀妻 und *Huxian junei* 狐仙懼內 im Kapitel 5 des *Xu Zibuyu*²⁶⁸ ihre Pendants im *Yuewei caotang biji*.²⁶⁹ Manche zeitgenössischen Herausgeber gehen davon aus, dass Yuan Mei diese Erzählungen von Ji Yuns Werk kopiert hat;²⁷⁰ ich teile diese Ansicht.²⁷¹ Dass selbst ein berühmter Literat wie Yuan Mei

²⁶⁴ Siehe HANAN 1969: 190–200.

²⁶⁵ BARR 2007: 5–6.

²⁶⁶ Siehe STARR 2007: 66–72.

²⁶⁷ WU Liquan 1997: 239.

²⁶⁸ Siehe YUAN Mei 1993: Buch 2: 82–88.

²⁶⁹ Siehe Ji Yun 1982: 2, 4, 46–49, 66–67, 80–81.

²⁷⁰ Siehe z. B. YUAN Mei 1986: Buch 2: 3.

²⁷¹ Yuan Mei und Ji Yun waren Zeitgenossen, sie verfassten ihre Bücher im selben Zeitalter. Ich habe folgende Begründungen für meine Ansicht: (1) Die betreffenden Erzählungen im *Xu Zibuyu* sind alle in Kapitel 5 konzentriert; (2) im Kapitel 5 des *Xu Zibuyu* gibt noch zwei weitere Erzählungen *Junxiao qi* 軍校妻 und *Feitian yecha* 飛天夜叉, in denen Yuan Mei explizit erwähnt, dass diese Ji Yuns Erlebnisse waren (siehe YUAN Mei 1993: Buch 2: 88–89). Die originalen Aufzeichnungen für diese zwei Erzählungen enthält das Kapitel 5 des *Yuewei caotang biji* (siehe Ji Yun 1982: 92, 97–98). Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass Yuan Mei zumindest die Manuskripte des *Yuewei caotang biji* gelesen hat. Es war in der Qing-Zeit üblich,

die Werke anderer „plagiierte“, macht deutlich, welche geringe Rolle das sogenannte „geistige Eigentum“ zu jener Zeit spielte und dass „Abschreiben“ keineswegs abgelehnt wurden. Des Weiteren, wie bereits am Anfang dieses Kapitels dargelegt, folgten die Literaten dem Diktum des Kongzi „übermitteln, aber nicht schaffen“, daher wurde „Abschreiben“ mitnichten verurteilt sondern eher befürwortet. Unter Berücksichtigung dieses Aspekts kann man daher feststellen, dass die Kritik Su Xings überzogen ist.

Im *Yeyu qiudeng lu* werden viele Personennamen (siehe § 2.5) erwähnt, einige von diesen Personen gehören zu Xuan Dings Umfeld, die meisten sind jedoch bloß als die Quelle der Erzählungen zu betrachten. Zusammenfassend sollen in der folgenden Tabelle die Quellen einiger Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu* dargestellt werden:

(Tabelle 3): die Herkunft einiger Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu*

Erzählung	die wahrscheinliche Herkunft/Referenz	
	von Xuan Ding	durch Recherche
<i>Yeyu qiudeng lu</i>	Kap. 1	
Yinyan 銀鴈	Sun Ziren 孫子任	Anekdote
Yazhuan 雅賺		
Jialing pei 迦陵配	Mönch Linfeng 臨風	
Wu xiaozi 吳孝子		Liuhe neiwai suoyan 六合内外琐言
Guilin nieshu sanyi 桂林臬署三異	Wu Shenzhai 吳慎齋	
Yingsheng lanmiangui 應聲藍面鬼	Li Linqing 李琳卿	
Yuhong ce 玉紅冊	Du Shichen 杜詩臣	
Xi Daliu 奚大瘤		Liuhe neiwai suoyan 六合内外琐言
	Kap. 2	
Guixia 閨俠	Theaterstück Xiunangji 綉囊記 Yijiong baibian 翼駟稗編	<u>Auch zu finden in:</u> Zhizhu tan 隻塵談 Jushuo 劇說 Beidongyuan bilu 北東園筆錄
Yu Cuiyan wanzhen 俞翠燕完貞		Yijiong baibian 翼駟稗編

dass Autoren die Manuskripte in den Umlauf gaben, bevor die Bücher herausgegeben wurden. So waren z. B. *Honglou meng* 紅樓夢 (Der Traum der roten Kammer) und *Liaozhai zhiyi* für eine lange Zeit nur als Manuskripte im Umlauf. Dass Yuan Mei *Yuewei caotang biji* lesen konnte, ist also nicht davon abhängig, wann das Buch erschien.

Dongye Zhenniang 東野砧娘	Cui Chunpu 崔春圃	<u>Auch zu finden in:</u> Xingshi hengyan 醒世恒言 Qingshi 情史 Fuzhai riji 復齋日記
Tianchushi shilü 田處士石驢	Du Ruochun 杜若春	<u>Auch zu finden in:</u> Jingshi tongyan 警世通言
Sang'er 桑兒		Xingshi hengyan 醒世恒言
Yingying 盈盈	Xiang Youping 項幼平	<u>Auch zu finden in:</u> Yijian zhi 夷堅志 Xingshi hengyan 醒世恒言 Qingshi 情史
Yidian jilie 以癲寄烈	Zou Luosheng 鄒維生	
Kap. 3		
Yishenglei 一聲雷		Beixiu Tianchangxian zhigao 備修天長縣志稿
Mafengnü Qiu Liyu 麻瘋女邱麗玉		Qiudeng conghua 秋燈叢話 Xu Kechuang xianhua 續客窗閑話 Dunku lanyan 遯窟調言 Zhiwen lu 咫聞錄 Liangban qiuyu'an suibi 兩般秋雨盦隨筆 Guangdong xinyu 廣東新語 Lingnan zajì 嶺南雜記
Tong Azi 佟阿紫	Sun Menglin 孫夢麟	
Xuelihong 雪里紅	Qin Luchens 秦魯臣 Bruder	
Kap. 4		
Xiangni'er 香妮兒	Huang Jinwu 黃近午	
Haiyang Lishi nūlang 海陽李氏女郎	Meng Jingfu 孟敬甫	
Changren 長人		historisches Geschehen
Shizixiao 識字魑		Liuhe neiwai suoyan 六合內外瑣言
Shangguan sheng 上官生	Liu Dachang 劉大昌	
Daili xiansheng xiang 戴笠先生像	Lu Ziyang 陸子英	
Tie zanzi 鐵簪子	Zheng Xiuqiao 鄭岫喬	
Bingtān yuan 冰炭緣	Cheng Yushan 程禹山	
Shendeng 神燈		Beixiu Tianchangxian zhigao 備修天長縣志稿
Kap. 5		
Fan xiaoxian 范小仙		Beixiu Tianchangxian zhigao 備修天長縣志稿
Chilan yuānzhu 痴蘭院主	Du Shichen 杜詩臣	
Kap. 6		
Tufa Zhang 禿髮張	Zhang Haixian 張海仙	

<i>Yupai xunzang</i> 玉牌殉葬	Herr Zou 鄒	
<i>Zhaixianshi</i> 翟仙石	Zhang Jiren 張吉人	
Kap. 7		
<i>Dajiaoxian shazei sankuai</i> 大腳仙殺賊三快		<i>Pingkou zhi</i> 平寇志 <i>Lisheng</i> 里乘
<i>Jinzhu si</i> 金竹寺	Yang Huishengs 楊慧生 Schwiegervater	
<i>Shizhanglian</i> 十丈蓮	Hu Shaoyu 胡少瑜	
Kap. 8		
<i>Su Shaoling xiang</i> 塑少陵像	Herr Lü 呂	
<i>Xieju zhaoyin</i> 血炬照銀	Zou Luosheng 鄒維生	
<i>Laibude</i> 來不得	Wu Shenzhai 吳慎齋	
<i>Chu sannie</i> 除三蠶	Ding Shuting 丁樹亭	
<i>Yeyu qiudeng xulu</i>	Kap. 2	
<i>Huai xianggu bei</i> 槐相公碑		<i>Beixiu Tianchangxian zhigao</i> 備修天長縣志稿 <i>Yijiong baibian</i> 翼駟稗編
Kap. 3		
<i>Bangtoushen</i> 棒頭神		<i>Ershi lu</i> 耳食錄
<i>Yueyao lou</i> 別妖樓		<i>Diaoji litan</i> 釣磯立談
Kap. 6		
<i>Jiang Xiaoyu</i> 姜小玉	Shu Lixiang 舒體香	
<i>Sanduanchang fenqiang'er gaosi qingtian</i> 三短唱粉牆兒高似青天	Qin Lucongs 秦魯從 Bruder	
<i>Xiangshan Qinianzi</i> 香山七娘子	Luan Ziqi 樂子期	
Kap. 7		
<i>Niutou shegong</i> 牛頭社公		<i>Beixiu Tianchangxian zhigao</i> 備修天長縣志稿 <i>Yuchu xinzhì</i> 虞初新志 <i>Lüyuan conghua</i> 履園叢話
<i>Liusheng</i> 柳聲		<i>Ershi lu</i> 耳食錄
Kap. 8		
<i>Daobei keci</i> 刀背刻辭		<i>Beixiu Tianchangxian zhigao</i> 備修天長縣志稿
Bemerkung: Die mit Schatten markierten Erzählungen besitzen konkrete Quellen von schriftlichen Vorlagen. Die übrigen haben nur mündliche Informanten als Quellen, die wir nicht überprüfen können.		

Dieser Tabelle zufolge gibt es 39 Erzählungen im Hauptband und

9 im Fortsetzungsband, die sich auf konkrete Quellen beziehen. Das heißt, wir können für 20,9% der gesamten Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu* eine Quelle finden. Diese Recherche ist sicherlich nicht vollständig, auch für weitere Erzählungen sollte eine konkrete Quelle nachgewiesen werden können. Allerdings bin ich auch nicht von Xuan Dings eigener Aussage überzeugt, worin er behauptet, keine der Erzählungen sei von ihm erdichtet worden.

Wie im Abschnitt § 2.5 bereits dargelegt, ist die Unterhaltung zwischen den Privatsekretären eine wichtige Quelle für die Sammlungen der *zhiguai*-Erzählungen. Daher ist zu vermuten, dass Xuan Dings Informanten seine Bekannten aus dem Beamtenkreis waren, während er die Tätigkeit als Privatsekretär hatte. Zu den Informanten zählten nicht nur Privatsekretäre, sondern auch Beamte, wie Sun Menglin. Diese Tabelle zeigt auch, dass einige Erzählungen sowohl einen Informanten (von Xuan Ding selbst erwähnt) als auch schriftliche Vorlagen (nicht von Xuan Ding erwähnt, sondern von Forschern recherchiert) besitzen. Möglicherweise haben die Informanten Xuan Ding aus Büchern erzählt, die sie zuvor gelesen hatten. Es ist meines Erachtens auch fast unmöglich, in Gesprächen nur von eigenen Alltagserlebnissen zu berichten. Daher sind Erzählungen aus Büchern ebenso Materialien für die Unterhaltungen und dienen daraufhin indirekt als Quellen für *zhiguai*-Sammlungen.

§ 4.2 Die Funktionen

Wie zuvor bereits erwähnt, hält Xuan Ding sein *Yeyu qiudeng lu* für ein „Arzneimittel“, das eine Krankheit heilen sollte; anders gesagt sollte das Werk dazu dienen, die Leser von einer Krankheit zu kurieren. Xuan Ding kommentiert das *Yeyu qiudeng lu*: „Kein Wort irrt von Tadel und Ermahnung ab“;²⁷² das heißt, dass die Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu* hauptsächlich zwei Funktionen haben sollen: Tadel und Ermahnung. Aber entspricht dies den Tatsachen?

Als Beispiel soll auf die Erzählung *Yipu Qinzhen* 義仆琴軫 [Nr. 1-2-13] eingegangen werden: Der Student Cao 曹 aus Xuan Dings Heimat war großzügig und motiviert, jedoch besuchte er allzu oft das Freudenhaus. Sein Diener Qinzhen war zugleich sein Mitschüler, die

²⁷² XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

beiden waren Altersgenossen und gute Freunde. Wenn Cao Reisen unternahm, begleitete ihn Qinzhen stets. Eines Nachts nahmen sie ein Quartier auf dem Land. Qinzhen meinte, Stimmen in der Nähe zu hören. Er stellte fest, dass ein alter Mann in Purpur für Gäste ein kleines Bankett gab. Nach einer Weile kamen ein Mann in weißer und einer in gelber Kleidung hinzu. Die drei Männer tranken Wein und unterhielten sich. Plötzlich kamen drei weitere Männer in Schwarz vorbei, der Mann in Gelb erblickte sie und sagte: „Ich dachte, wir sind einzigartig, aber diese drei gleichen uns zu sehr.“ Er lud die drei Männer zu sich ein; daraufhin tranken die sechs Männer zusammen Wein und trugen Gedichte vor. Qinzhen hörte zu, konnte die Gedichte aber nicht verstehen. Als Qinzhen erwachte, war es schon früh am Morgen und niemand befand sich mehr in der Nähe. Er erzählte Cao alles bis ins kleinste Detail. Cao sagte: „Das ist unglaublich! Der Mann in Purpur ist Ji Xin 紀信 (?–204 v. Chr) aus der Han-Zeit, er opferte sich auf, um Liu Bang 劉邦 (256–195 v. Chr) zu retten. Der Mann in Weiß heißt Song Guoxing 宋國興 (?–1355) und der in Gelb Han Cheng 韓成 (?–1363) aus der Ming-Zeit, die beiden waren Untergebene von Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328–1398) und widmeten ihr Leben für diesen. Die drei Männer in Schwarz sind Zhang Wei 張威, Hu Shifu 胡世富 und Wang Qiu 王秋 aus der Ming-Zeit, sie alle gaben ihre Leben hin, um ihre Meister zu schützen.“ Cao erzählte Qinzhen daraufhin die Geschichten von diesen und sagte weiter: „Als diese Leute noch lebten, waren sie schon Helden; nach dem Tod wurden sie Unsterbliche. Du bekommst die Chance diese Leute zu sehen und ihre Gedichten zu hören, welch ein großes Glück du hast!“ Qinzhen war von diesen Geschichten tief gerührt und vergoss Tränen. Im folgenden Jahr erlangte Cao den akademischen Titel und bekleidete das Amt eines Kreisvorstehers. Gerade brach ein Aufstand gegen die Regierung aus und Cao wurde von der Regierung als Offizier für die Organisation der Streitkräfte rekrutiert. Eines Tages eskortierte er militärische Ausrüstungen an die Front, als er unterwegs einem schönen Freudenmädchen begegnete, so dass er seine Begierde nicht zurückhalten konnte. Er blieb bei diesem für fünf Tage, ohne die Ausrüstungen an die Front bringen zu wollen. Qinzhen versuchte ihn mehrmals zu ermahnen, aber erfolglos. Qinzhen blieb nichts anderes übrig, als das Freudenmädchen insgeheim entführen zu lassen. Daraufhin zog Cao erst weiter, dennoch verpasste er die Frist der Lieferung. Der Frontkomman-

deur war verärgert und nach einer Diskussion mit einigen Zuständigen verurteilte er Cao zum Tod durch Zerteilung an der Taille. Cao befand sich derzeit in einer Herberge und wurde nicht darüber informiert. Jedoch erfuhr Qinzhen hiervon, er hetzte zur Herberge zurück und sagte zu Cao: „Ein Diener soll seinem Herrn dienen wie die Beamten dem Kaiser und der Sohn dem Vater. Falls Kaiser oder Vater in Gefahr ist, sollte Beamte oder Sohn davor fliehen? Letztes Jahr sind mir die sechs loyalen Diener begegnet, und nun bist du in Gefahr, jene Begegnung ist wohl eine Ermahnung für mich!“ Cao war erstaunt und sagte: „Wovon redest du überhaupt?“ Qinzhen antwortete: „Bist du noch unwissend?“ Zu diesem Zeitpunkt hörten sie, dass einige Leute in die Herberge stürzten. Qinzhen verbarg Cao in einem anderen Zimmer und zog Caos Uniform an, er kam heraus und fragte diese Leute: „Ich bin Cao, wer sind Sie?“ Einer von diesen antwortete: „Herr Kommandeur heißt uns, dich zum ‚Himmel‘ zu schicken!“ Es handelte sich um Henker, die Qinzhen ergriffen und die Todesstrafe direkt im Hof der Herberge vollstreckten. Qinzhen wurde an der Taille entzweit. Nachdem die Henker die Herberge verlassen hatten, kam Cao in den Hof und sah, dass das Blut überall auf dem Boden floß. Qinzhen, genauer: die Oberhälfte von Qinzhen, lebte noch; er kroch zu Cao, biß in seinen Stiefel, starrte Cao an und vergoss Tränen. Cao weinte auch und sagte: „Ich habe dich darin hineingezo-gen! Wenn ich noch überleben kann, werde ich dich im Grab meiner Familie beerdigen und meine Nachkommen dir für immer und ewig Opfer darbringen lassen. Ist dir das ein Trost?“ Qinzhen biß weiterhin und wollte Cao nicht loslassen. Cao sagte: „Ich werde mich bes- sern, von nun an werde ich das Freudenhaus nie wieder besuchen! Wäre das für dich ein Trost?“ Qinzhen nahm all seine letzte Kraft zusammen und seufzte: „Ach!“ Schließlich ließ Qinzhen Cao los und schloss seine Augen. Zu Xuan Dings Zeit befand sich noch immer ei- ne Opfertafel für Qinzhen im Ahnentempel der Familie Cao, die für Qinzhen wie für einen Ahnen der Familie Opfer darbrachte.²⁷³ Diese Erzählung basiert wahrscheinlich auf einer historischen Begebenheit in der Familie Cao. Nach der Erzählung kommentiert Xuan Ding:

Ich habe das *Xiaojing* (*Klassiker der kindlichen Pietät*) gelesen und weiß dadurch, dass Herrscher und Fürsten rechtschaffene Beamte haben

²⁷³ Ebd.: Kap. 2: 36-40. Volltext siehe „Anhang F“.

und die Edlen rechtschaffene Freunde. Qinzhen kann auch als ein rechtschaffener Diener bezeichnet werden. Er lässt sich vergleichen mit den rechtschaffenen Beamten von Herrschern oder Fürsten und mit den rechtschaffenen Freunden von Edlen! Als sein Körper entzweit worden war, starrte er Cao noch an und vergoss Tränen, seufzte sogar schmerzlich; der Seufzer „Ach“ lässt den Himmel und die Erde trauern und die Geister und Götter weinen! [...] Diese Geschichte sollte ins *Zhongyi zhuan* (*Biographien der loyalen und rechtschaffenen Menschen*) aufgenommen werden, damit sich die nicht rechtschaffene Beamten und Freunde in der Welt schämen. 嘗讀孝經，知天子諸侯大夫有諍臣，士有諍友。若琴軫者，敢以義仆例之哉。直士之諍友，天子諸侯大夫之諍臣耳。觀其屍判為兩，猶復瞠目凝淚，口吐哀聲。唉之一聲，真能使天地含愁，鬼神痛哭！... 當採入忠義傳，以愧世之不能為諍友與諍臣者。²⁷⁴

Die Funktionen dieser Erzählung können folgendermaßen zusammengefasst werden: Erstens, die Geschichte ist eine Anerkennung für den Diener Qinzhen bzw. für seine Rechtschaffenheit und Loyalität. Zweitens, durch den letzten Satz des Kommentars wissen wir, dass diese Erzählung die Menschen tadelt, die die Rechtschaffenheit nicht erweisen. Drittens, durch das Zusammenspiel von Anerkennung und Tadel bekommt die Erzählung auch eine Funktion von Ermahnung: Xuan Ding wollte seine Leser damit ermahnen, sich als guter Mensch zu verhalten; Qinzhen ist damit ein positives Vorbild und Cao ein negatives Beispiel.

Es sollen nun weitere Erzählungen beispielhaft betrachtet werden. Die allererste Erzählung des Buches, *Qingtian bairi* 青天白日 [Nr. 1-1], erzählt, dass der junge Bettler Nangong 南宮 am Anfang ein Tunichtgut war, aber dann plötzlich erwachte; fortan verehrte er die Götter und tat nichts Böses mehr. Schlussendlich wurde er ein hoher

²⁷⁴ Als Verb bedeutet das Wort *zheng* 諍 „ermahnen“; als Adjektiv beschreibt es eine Person, die jemanden aufrichtig ermahnen kann bzw. will; z. B. bezeichnet „*zhengchen* 諍臣“ einen Beamten, der den Herrscher immer aufrichtig ermahnen kann/will. Ein *zhengchen* wurde in der konfuzianischen Tradition auch geachtet, z. B. heißt es im *Mengzi* 孟子: „es soll Rechtschaffenheit zwischen Herrschern und Beamten geben“ (*junchen youyi* 君臣有義, *Mengzi*–Tengwen gong 滕文公 1). Aus diesem Grund wird *zheng* hier als „rechtschaffen“ übersetzt.

²⁷⁵ XUAN Ding 1877b: Kap. 2: 40.

General. Xuan Ding kommentiert nach der Erzählung:

So großartig ist Nangong! Es ist passend, dass der Himmel es ihm mit großem Segen vergilt. Ich möchte allen Männern in der Welt, egal ob reich oder arm, „*qingtian bairi*“ (klarer Himmel und helle Sonne) als Motto niederschreiben.

偉哉南宮！宜乎蒼蒼者報以厚福也。吾願普天下男兒，無論富貴貧賤，當人人書青天白日四字於座右。²⁷⁶

Diese Erzählung ist eine Anerkennung für Nangong und eine Ermahnung an den Leser.

Die Heldin Frau Wang aus der Erzählung *Wang Dagū* 王大姑 [Nr. 1-1-3] rettete ein ganzes Dorf, indem sie sich selbst opferte und gegen die Nian 捻-Armee kämpfte. Xuan Ding kommentiert:

Dagū's Tugend kann man beweinen, ihre Pietät kann man würdigen, für ihre Standhaftigkeit kann man Mitgefühl haben, ihre Weisheit kann man anerkennen. Die Dummheit der Rebellen aber kann man auch verlachen.

姑之節也可哭，孝也可敬，烈也可悲，智也可喜。賊之痴也可笑。²⁷⁷

Diese Erzählung ist sowohl eine Anerkennung für Wang Dagū als auch ein Tadel der Nian-Rebellen.

In *Wusheng yanyu* 鵲生艷遇 [Nr. 1-3-8] erzählt Xuan Ding von einem Studenten namens Wu Rongdian 鵲榮典, der sich ohne Erlaubnis seiner Eltern mit der Fuchsfée Xiaosu 小素 verlobte. Der Vater trennte das Paar auf grobe Weise. Obgleich Xiaosu später Rongdian auf jede erdenkliche Art und Weise darüber hinwegtröstete, wurde er so krank, dass er mit einem Fuß im Grabe stand. Eines Tages gab Xiaosu Rongdian eine Pille und verließ ihn für immer, nach Einnahme der Pille verlor Rongdian seine Erinnerungen an Xiaosu und wurde wieder gesund. Xuan Ding kommentiert diese Liebestragödie:

Wenn Liebe geschieht, kann sie nicht von Eltern und Lehrern zurückgehalten, nicht von Himmel und Erde, Geistern und Göttern verboten, nicht von Gewässern und Gebirgen verhindert werden!

²⁷⁶ Ebd.: Kap. 1: 5.

²⁷⁷ Ebd.: Kap. 1: 13.

[Xiaosu] kam doch aus Liebe. Als die Liebe nicht endete, ging sie nicht weg; als die Liebe doch endete, kam sie nie wieder zurück. Sie verletzte ihren Geliebten nicht, sondern tröstete ihn stattdessen. Wie kann sich eine Person so verhalten ohne wahre Liebe? [...] Xiaosu ist die Person, mit der man über wahre Liebe sprechen kann. 情之所在，父母師保不能止，天地鬼神不能禁，山川河海不能隔。顧為情而來，情未盡雖麾之不去，情既盡即招之不來。且不以餘情害情人，復能以幻相警癡子，是非真深於情者乎？... 如小素者，方可與言情。²⁷⁸

Die Erläuterung Xuan Dings ist bereits sehr deutlich, er geht in dieser Erzählung auf seine Haltung zur Liebe ein und schätzt Xiaosu hoch.

Mai'er tian 賣兒田 [Nr.1-4-14] erzählt, dass ein alter Mann ein Stück Boden seines Nachbarn begehrt. Zufällig hatte gerade der Sohn dieses Nachbarn seine Ehefrau wegen Ehebruchs ermordet. Laut Gesetz kann der Ehemann trotz solcher Ermordung freigesprochen werden, wenn die ehebrüchige Frau und ihr Geliebter zusammen erwischt würden. Allerdings war der Geliebte selbst geflohen, der Nachbar bat nun den alten Mann um eine Lösung. Der alte Mann schlug vor, anstelle des Geliebten einfach einen Tunichtgut aus dem Dorf zu töten und die Leiche neben die getötete Frau zu legen. Aus Dankbarkeit für diesen Plan schenkte der Nachbar dem alten Mann seinen Boden. Doch in der Nacht wurde der Sohn des Alten versehentlich von diesem Nachbarn als der gewisse Tunichtgut erschlagen. Nur um das geschenkte Stück Land behalten zu können, schwieg der alte Mann. So blieb dem Justizbeamten nichts anderes übrig, als den Fall zu schließen, ohne die Wahrheit ans Tageslicht gebracht zu haben. Xuan Ding äußert sich hierzu:

Obwohl ein Tiger äußerst grausam ist, tötet er seine Jungen nicht. Selbst wenn ein Mensch äußerst dumm ist, wie kann er seinen Sohn ermorden? Nur für ein Stückchen Boden wurde die Ahnenreihe des alten Mannes unterbrochen. Die Vergeltung des Himmels ist gerecht! Gut!

虎雖至惡，不食其兒；人雖至愚，有自殺其子者乎？涎此數畝地隨斬其宗祀。天之報施當矣！捷矣！²⁷⁹

²⁷⁸ Ebd.: Kap. 3: 33.

²⁷⁹ Ebd.: Kap. 4: 39.

Darüber hinaus ist diese Erzählung auch mit einer Bemerkung Xuan Dings versehen:

Der Boden liegt noch heute dort am Fluss, er ist noch fruchtbar, der Besitzer ist schon jemand anders. Die Vorbeigehenden seufzen und nennen ihn immer „Feld des verkauften Sohnes“.

至今河口二頃田宛在，依舊膏腴，而田主已迭更姓。行人指視嘆息，猶呼曰賣兒田。²⁸⁰

Diese Erzählung erteilt dem emotionslosen und habgierigen Vater einen Tadel.

In *Gu wutu* 穀於菟 [Nr.1-5-13] erfahren wir eine Geschichte eines Mädchens, das in ein Tal stürzte und dort von einer Tigerin monatelang ernährt wurde. Als sie schließlich nach Hause zurückkehrte, hielten ihre Eltern sie für ein Gespenst und wollten sie töten. Die Tigerin rettete das Leben des Mädchens erneut, indem sie die Eltern im Traum warnte. Xuan Ding erklärt:

Das Mädchen wurde nicht von der Tigerin getötet, aber beinahe von seinen Eltern. Das kann als außergewöhnlich bezeichnet werden. [...] Ach, kann es noch zahlreiche solche Tigerinnen geben, die die schlechten Eltern im Traum warnen?

女不死于虎幾死于骨肉，可謂奇矣。... 噫！安得千萬億白額，遍為夢中人饒舌耶？²⁸¹

Diese Erzählung ist nicht mehr als ein Märchen, doch spricht sie der Herzlosigkeit mancher Menschen einen Tadel aus.

Nanguo xiucai 南郭秀才 [Nr.1-7-2] erzählt, wie ein Student für einen Bauern einen Artikel verfassen sollte; allerdings stellte er dabei sein literarisches Talent zur Schau, so dass der Bauer den Text als Satire missverstand und den Studenten verprügelte. Xuan Ding kommentiert:

Der Volksmund sagt: Drücke Dich dem Ungebildeten gegenüber nicht gewählt aus! Alle Gebildeten sollten das wissen. Früher stellte ich meine literarische Begabung auch gern zur Schau, daher wurde ich oft für schuldig gehalten, weil die Gemeinen zwar we-

²⁸⁰ Ebd..

²⁸¹ Ebd.: Kap. 5: 34.

nig wissen, aber viele Tabus haben.

語云：對不識字人莫作才語。讀書人不可不知。余向好弄筆，頻遭不韙之名。良由鄙夫俗子知識雖鮮而忌諱頗多也。²⁸²

Diese Erzählung kann sowohl als Satire auf unwissende Menschen, als auch als Ermahnung für die Gebildeten verstanden werden.

Gongdao niangzi 公道娘子 [Nr.1-8-13] handelt von zwei Brüdern aus Yangzhou, die von ihren Eltern viele Immobilien und Geldwerte erben. Der ältere Bruder und seine Frau waren jedoch sehr herzlos und versuchten alles, um den Erbteil des jüngeren Bruders zu unterschlagen. Der jüngere Bruder konzentrierte sich derweil nur auf sein Studium, bis er endlich mittellos wurde. Eine Fuchsfée teilte daraufhin per Zauberei das gesamte Eigentum der beiden Brüder auf. Die Menschen würdigten ihre Wohltat und nannten sie „Fräulein der Gerechtigkeit“. Xuan Ding kommentiert:

Obwohl die Leichen der Eltern noch warm waren, wurde die Familie wegen des Erbes zerlegt, die Starken waren tyrannisch und der Schwache fast tot. [...] Wären die Eltern in der Unterwelt noch bei Bewusstsein, wie sollten sie nicht tief betrübt sein?

世人親骨未寒析分財產，強者吞，弱者死。... 地下父母靈若有知，能不撫膺而痛苦也哉？²⁸³

87

Diese Erzählung tadelt die Herzlosigkeit innerhalb einer Familie. Xuan Ding scheint derartiges Verhalten besonders verabscheut zu haben, was meinem Dafürhalten nach auf seine eigene Familiengeschichte zurückzuführen ist.²⁸⁴

²⁸² Ebd.: Kap. 7: 5.

²⁸³ Ebd.: Kap. 8: 41.

²⁸⁴ Im Vorwort des *Yeyu qiudeng lu* erwähnt Xuan Ding, dass sein Onkel (auch sein Klan-Vater, da dieser keinen eigenen Sohn hatte) verstarb, als er etwa 20 Jahre alt war; danach kam es zur Familienkatastrophe: Die Verwandten nutzten die Chance, Xuan Dings Erbe zu unterschlagen, so dass seine eigene Familie unterging (XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors). Der Recherche Yu Shihao zufolge hinterließ Xuan Dings Onkel ein großes Erbe, das später von den Verwandten unterschlagen wurde; Xuan Ding konzentrierte sich damals auf die Sammlung von alten Büchern, so dass er beinahe zum Bettler wurde (YU Shihao 2005: 10-11). Es ist daher zu vermuten, dass sich hinter der Figur des jüngeren Bruders Xuan Ding selbst verbirgt. Obwohl es keine direkten Beweise dafür gibt, dass Xuan Ding seine Familie als Muster für diese Erzählung nutzte, halte ich dies für sehr wahrscheinlich.

Zhenzhu ru 珍珠襦 [Nr.2-1-3] beinhaltet eine Geschichte über ritterliche Vergeltung. Der Räuber Lin Hei'er 林黑兒 und seine Bande wurden verhaftet. Während der Überführung der Häftlinge machte die Wachmannschaft Mittagspause in einer Gaststätte. Der Inhaber des Lokals verachtete die Häftlinge nicht, sondern kochte stattdessen für sie und ließ sie sich waschen, so dass alle Häftlinge tief gerührt waren. Aus Dankbarkeit für diese Bewirtung ließen die Räuber den Inhaber vor ihrer Hinrichtung wissen, wo ihre Schatzgrube lag. Xuan Ding kommentiert:

Die Wohltat eines einzigen Mahles vergaßen sie bis zum Tod nicht und vergalten es mit einem großen Schatz. Im Vergleich dazu vergelten einige Gebildete ihren Wohltätern ihre Hilfe nur mit Bösem, in der Unterwelt müsste Lin Hei'er [diese Leute] verlachen. 一飯之德至死不忘，且報以厚貺。彼世之誦詩書，往往身受人恩而動以反噬報之，林黑兒當啞然大笑於泉臺下也。²⁸⁵

Neben der Anerkennung für die ritterlichen Räuber tadelt diese Erzählung auch das Verhalten der sittenlosen Gebildeten.

Wang Darou 王大肉 [Nr.2-1-4] erzählt, dass der Koch Wang Darou in einer Behörde arbeitete. Um einen Daoisten zu prüfen, verkleidete sich Wang freiwillig als Gespenst; schließlich wurde er von dem Daoisten beinahe totgeschlagen. Xuan Ding bemerkt:

In den Regierungsbehörden gibt es Beamte, die ihren Vorgesetzten schmeicheln und das Volk ausbeuten. Sie sind alle Dämonen! Als ein naiver Kerl wurde Wang Darou jedoch ungerecht bestraft. 公門之中凡仰承長官鼻息者，莫不竭民脂膏飽己囊橐，均人而魅者也！而大肉蠹物，獨請之入甕，亦何其冤哉。²⁸⁶

Offensichtlich ist Xuan Ding der Meinung, dass viele Beamte „Gespenster“ seien, die ihren Vorgesetzten schmeichelten und das Volk erpressten. Diese Beamten verdienten es, bestraft zu werden. Der Koch Wang Darou hingegen war frei von Schuld und wurde geschlagen, was Xuan Ding als ungerecht betrachtet. Hier tadelt Xuan Ding die schlechten Beamten.

²⁸⁵ XUAN Ding 1880: Kap. 1: 12.

²⁸⁶ Ebd.: Kap. 1: 14.

Tang Yuhuan 唐玉環 [Nr.2-4-2] erzählt von einem Studenten namens Yue Guchun 樂古春, der erotische Beziehungen zu drei Mädchen unterhielt, bei denen es sich eigentlich um Gespenster handelte. Obwohl die drei Mädchen freundlich waren und ihn keineswegs verletzten wollten, starb er an sexueller Erschöpfung. Xuan Ding kommentiert hierzu:

Jene rücksichtslosen Wüstlinge, ihr müsst Angst davor haben, ihr müsst Angst davor haben!
彼世之呢煙花而忘身者，可不懼哉！可不懼哉！²⁸⁷

Diese Erzählung besitzt eine ausgeprägte Metaphorik: Die drei Schönheiten symbolisieren Sexualität, die als schön empfunden, in Wahrheit aber ein todbringendes Gespenst sein kann. Xuan Ding ermahnt junge Männer damit, kein bedenkenloses Sexualleben zu führen.

In *Niutou* 牛頭 [Nr.2-4-5] erfahren wir von einem gewissen Schlächter Pan Dayun 潘大允, der ein hinterlistiger Mensch war. Eines Tages ergaunerte er sich eine Kuh und schlachtete sie. Das Fleisch verkaufte er, den Kopf der Kuh aber hängte er an einen Baum. Als er am nächsten Tag unter dem Baum saß, juckte es ihn plötzlich im Nacken; er kratzte seinen Nacken mit dem Messer, in eben diesem Moment fiel der Kopf der Kuh auf das Messer herab und köpfte den Übeltäter. Xuan Ding kommentiert:

Die sozialen Sitten sind nicht mehr gut, gibt es an hinterlistigen Menschen nur diesen einen Rinderschlächter Pan?
世風不古，詭計陰謀豈獨一牛屠潘大允哉？²⁸⁸

Diese Erzählung handelt zwar auch vom Karma, hauptsächlich spricht sie jedoch den schlechten sozialen Sitten einen Tadel aus und ermahnt die hinterlistigen Menschen.

Mai gaomaozi 賣高帽子 [Nr.2-4-13] erzählt von einem jungen Beamten, der für seinen Humor bekannt war. Er besaß viele „große Hüte“ und setzte sie gerne seinen Vorgesetzten auf, um diese zu belächeln.²⁸⁹ Ein Geisterbeamter aus der Unterwelt verhielt sich nun

²⁸⁷ Ebd.: Kap. 4: 9.

²⁸⁸ Ebd.: Kap. 4: 13.

²⁸⁹ „Jemandem einen großen Hut aufsetzen“ ist eine chinesische Redewendung, die

außerhalb seiner Dienstzeit schlecht und suchte die lokalen Einwohner heim. Ein Friseur verbrannte daraufhin die Dienstmütze des Geisterbeamten, so dass dieser nicht mehr seinen Dienst antreten konnte. Der Geisterbeamte erfuhr, dass der humorvolle Beamte viele „große Hüte“ habe, und so bat er ihn um einen Hut, damit er wieder arbeiten könne. Xuan Ding kommentiert:

Der Ruf des Beamten verbreitet sich nicht nur in der Menschenwelt, sondern auch in der Unterwelt. [...] Die Dienstmützen der Beamten sind würdig, aber mit Geld erhältlich; sie werden nicht von dem Friseur verbrannt, was doch ein Glücksumstand ist!

謀生之得名也，婦孺知之，而鬼雄亦知之。... 高坐堂皇，烏紗帽雖貴，白鏹能沽，亦不為剃髮匠攫而焚之，亦幸矣哉！²⁹⁰

Obwohl es sich bei der Erzählung um einen Witz handelt, vergleicht Xuan Ding manche Beamte mit Gespenstern und deutet damit an, dass sich solche Beamte auch moralisch schlecht verhielten und das Volk heimsuchten.²⁹¹ Diese Erzählung hat eine Funktion von Tadel.

Niutou shegong 牛頭社公 [Nr.2-7-4] erzählt, dass in der Ming-Zeit ein Ochse einen Tiger bekämpfte, um seinen Besitzer zu retten. Diese Wohltat wurde von der obersten Gottheit anerkannt und nach seinem Tod bekleidete der Ochse das Amt des Erdgottes in der Unterwelt und wurde von den Menschen verehrt. Xuan Ding merkt an:

Der Ochse konnte sich seinem Besitzer erkenntlich zeigen, so dass er zum Erdgott wurde. Die hohen Beamten werden vom Volk ernährt, aber sie können nur fressen. Passiert etwas, so werden sie fliehen und dem Volk nicht beistehen.

牛能報主即作社公。彼大官日給牧芻，未嘗不彌耳就食，即至有事之時乃紛紛作鳥獸散，初不能與人共緩急，禦患難也。²⁹²

Diese Erzählung basiert auf einer lokalen Legende aus Tianchang (siehe § 4.2). Xuan Ding spielt hier darauf an, dass manche Beamte nicht einmal mit dem Tier zu vergleichen wären, da sie zwar vom Volk ernährt würden, ihm aber nicht dienen wollten. Diese Erzäh-

bedeutet, dass man jemanden übertrieben lobt.

²⁹⁰ XUAN Ding 1880: Kap. 4: 40.

²⁹¹ XIN Wen 1988: 341.

²⁹² XUAN Ding 1880: Kap. 7: 9.

lung ist wieder ein Tadel auf so manch einen Beamten.

Shuangcai 雙才 [Nr.2-7-5] handelt von der Prostituierten *Shuangcai*, die eine gewisse Bildung genossen hatte und daher sehr arrogant war und alle anderen missachtete. Ein junger Mann stellte einen Bettler an, ließ ihn sich als Studenten verkleiden und beauftragte ihn, die Prostituierte zu besuchen. Da diese eigentlich nur über begrenztes Wissen verfügte, durchschaute sie den Bettler nicht und glaubte, einen echten Gelehrten vor sich zu haben. Am nächsten Morgen kam der junge Mann an ihr Bett und enthüllte die Identität des Bettlers. Die Prostituierte war daraufhin so peinlich berührt, dass sie versuchte, sich zu erhängen. Xuan Ding kommentiert dies folgendermaßen:

Die Prostituierten landen auf Platz acht und die Bettler auf Platz zehn, die Konfuzianer stehen dazwischen.²⁹³ Darüber zu sprechen bedeutet, sich umsonst zu bekümmern und empören. Die Hure hatte bloß ein bisschen Bildung und träumte davon, einen Drachen zu packen,²⁹⁴ so dass sie Bärenatze und Fisch zugleich bekam.²⁹⁵ Auf übermäßige Begierde folgt die Katastrophe, es ist gerecht, dass ein Bettler mit ihr schlief.

八娼十丐，儒廁其中。言之徒悲憤耳。錢樹子小有才妄意攀龍，意在熊魚兼得。而緣慳魔至，厭極災生，宜當有花郎來狎。²⁹⁶

91

²⁹³ Es handelt sich hierbei um die in der Yuan 元-Zeit propagierte Hierarchie. Im *Xie Dieshan ji* 謝疊山集 (*Gesammelte Schriften von Xie Dieshan*) heißt es: „Dem Yuan-Kodex nach sind die Menschen in zehn Klassen unterteilt: 1. Beamte, 2. Dienstleister, [...] 7. Handwerker, 8. Prostituierte, 9. Konfuzianer, 10. Bettler. [...] Zwischen Prostituierten und Bettlern stehen die heutigen Konfuzianer. 我大元制典人有十等: 一官,二吏 ... 七匠,八娼,九儒,十丐 ... 介乎娼之下丐之上者,今之儒者“ (XIE Fangde 1985: 21). Diese Ansicht benutzt Xuan Ding hier im Text. Im *Xinshi* 心史 (*Geschichte des Herzens*) aber lautet die Abfolge: „1. Beamte, 2. Dienstleister, 3. Buddhisten, 4. Daoisten, 5. Ärzte, 6. Handwerker, 7. Jäger, 8. Bauern, 9. Konfuzianer, 10. Bettler. 一官,二吏,三僧,四道,五醫,六工,七獵,八民,九儒,十丐“ (ZHENG Sixiao 1905: 160). Qian Mu 錢穆 zufolge sei die letzte Fassung richtig (QIAN Mu 2009: 657-658).

²⁹⁴ Die Redewendung „*panlong fufeng* 攀龍附鳳“ (Drache packen und sich auf Phönix stützen) beschreibt, dass jemand sich auf eine Person (die Personen) der höheren Klasse stützt, um selbst in die höhere Klasse einzutreten.

²⁹⁵ Ein Verweis auf Mengzi, der im *Mengzi*-„Gaozi 告子 1“ darlegt, dass er die Menschlichkeit liebt und sein Leben aufgeben würde, wenn er zwischen Leben und Menschlichkeit wählen müsste – ebenso, als hätte er die Wahl zwischen Bärenatzen und Fisch.

²⁹⁶ XUAN Ding 1880: Kap. 7: 11-12.

Xuan Ding ist der Meinung, dass diese gesellschaftliche Klassifizierung eine Beleidigung für alle Gebildeten sei. Eine Prostituierte, die eigentlich über einen gewissen Grundstock an Wissen verfügte, besaß keinerlei Selbsterkenntnis und verhielt sich überheblich, was in dieser Erzählung heftig getadelt wird.

Durch all diese Beispiele wird deutlich, dass „Tadel“, „Ermahnung“ und „Anerkennung“ tatsächlich die Funktionen der Erzählungen sind.

Allerdings gibt es noch einige Erzählungen, die keine eindeutigen moralischen Funktionen aufweisen. Beispielsweise ist *Yazhuan* 雅賺 [Nr.1-1-4] bloß eine Anekdote über den Künstler Zheng Banqiao; *Qianqiu mingli* 千秋冥吏 [Nr.1-2-15] erzählt eine Legende über den Erdgott aus Xuan Dings Heimat; auch bei *Changren* 長人 [Nr.1-4-3] handelt es sich um eine Anekdote; *Shukongzhong xiaoren* 樹孔中小人 [Nr.1-7-4] ist eine chinesische Version des „Liliput“; *Qishou qianjiang* 七首千將 [Nr.2-2-2] ist lediglich ein Witz; *Yuyuan fanjindou sangebān* 玉猿翻筋斗三個半 [Nr.2-4-3] ist eine Legende, die von Täuschungen handelt; im Mittelpunkt der Erzählung *Jinpo* 金婆 [Nr.2-4-4] steht eine Hexe; *Liantang chunshe* 蓮塘春社 [Nr.2-6-1] beinhaltet chinesische Rätsel, die auch als Quelle für die Forschung zur Volkskunst dienen können; *Tuwei longyang* 禿尾龍陽 [Nr.2-7-10] erzählt von zwei homosexuellen Eseln; und in *Jiulianzhou gaohui* 九蓮洲高會 [Nr.2-8-5] berichtet Xuan Ding von seiner Begegnung mit einer Göttin.

Zusammengefasst besitzen 100 Erzählungen (43,5%) im *Yeyu qiudeng lu* die Funktion von Ermahnung, 88 (38,3%) Funktion von Tadel, 61 (26,5%) Funktion von Anerkennung und 57 (24,8%) sind Anekdoten oder Überlieferungen; insgesamt besitzen 71 Erzählungen (30,9%) mehr als eine Funktion (Details siehe „Anhang E“).

§ 4.3 Die Zielsetzung

Über die ideologische Zielsetzung des *Yeyu qiudeng lu* sind chinesische Forscher einig, dass Xuan Ding durch das Werk in erster Linie die imperialistischen Länder verurteilen bzw. das chinesische Volk besingen wolle, was meines Erachtens ein relativ subjektives und

marxistisch geprägtes Vorurteil ist (siehe § 1.1 und § 1.2). Lin Yaling aus Taiwan hingegen hat anders analysiert:

Lin ist der Meinung, dass Xuan Ding durch *Yeyu qiudeng lu* seine „Vorstellung von Unsterblichen und Gespenstern“, „Vorstellung von Buddhismus und Daoismus“, „Vorstellung von der Ehe“, „Vorstellung von der traditionellen Moral“ sowie „Vorstellung von der Gesellschaft“ offengelegt habe:

(1) „Vorstellung von Unsterblichen und Gespenstern“ bezieht sich darauf, dass Xuan Ding von der Realität dieser übernatürlichen Wesen überzeugt gewesen sei; darüber hinaus wolle er mit derartigen Erzählungen (1.1) die Bedeutung der Moral betonen und (1.2) die schlechten Beziehungen zwischen Menschen aufzeigen.

(2) „Vorstellung von Buddhismus und Daoismus“ schildert nicht die religiösen und philosophischen Gedanken Xuan Dings; vielmehr wolle er durch diese Erzählungen (2.1) die moralischen Mönche und Daoisten loben und (2.2) Gerechtigkeit propagieren.

(3) „Vorstellung von der Ehe“ zeigt, dass Xuan Ding anhand seiner Erzählungen (3.1) die wahre Liebe preisen wolle; die Erzählungen schildern (3.2) sowohl konservative als auch fortschrittliche Gedanken Xuan Dings.

(4) „Vorstellung von der traditionellen Moral“ zeigt Xuan Dings Gedanken zu (4.1) „Pietät“ und (4.2) „Rechtschaffenheit“.

(5) Die „Vorstellung von der Gesellschaft“ Xuan Dings bezieht sich hauptsächlich auf Politik und Frauen; dabei (5.1) kritisiere er die korrupten Beamten und (5.2) empfinde Mitleid mit den Frauen. Allerdings finden sich hier Widersprüche innerhalb seiner eigenen Vorstellungen (so spricht er sich gegen den „Lotosfuß“ aus, hält diesen aber gleichzeitig für schön).²⁹⁷

Obgleich ihre Argumentation an sich korrekt ist, halte ich es dennoch für aufschlussreicher, die Kategorien anders zu ordnen. Meines Erachtens handeln sich bei den fünf Aspekten eher um Xuan Dings Gedankenwelt und bei den zehn untergeordneten Teilaspekten um die Zielsetzung des *Yeyu qiudeng lu*. Zudem kommt es zu Überschneidungen zwischen einigen Punkten, beispielsweise zwischen dem Lob der Moral (1.1) und dem Lob tugendhafter Mönche und Daoisten (2.1): In beiden Punkten steht das Lob der Moral im Mittelpunkt, ob dabei Gespenster oder Mönche herangezogen werden, ist nur eine untergeord-

²⁹⁷ Siehe LIN Yaling 1989: 100-133.

nete Frage. Die fünf von Lin Yaling genannten Faktoren könnten eventuell Träger der Zielsetzung gewesen sein. Jedoch ist die Darstellung Lin Yalings keineswegs falsch; die von ihr vorgeschlagenen zehn Teilaspekte erscheinen fundiert, könnten aber vereinfacht dargestellt werden.

Durch die Untersuchung der Funktionen der Erzählungen im letzten Abschnitt wird Xuan Dings Intention deutlich. Meiner Meinung nach verfolgte Xuan Ding durch das *Yeyu qiudeng lu* zunächst drei Ziele:

1. den moralischen Verfall zu tadeln;
2. den Leser zu ermahnen, kein Unheil zu stiften, sondern Wohltaten anzustreben; und
3. die Sittlichkeit anzuerkennen.

In gewisser Weise kann die Kategorie Anerkennung auch der Funktion von Ermahnung zugeordnet werden: Die Anerkennung einer Person kann auch so verstanden werden, dass ermahnt wird, sich diese selbst zum Vorbild zu nehmen. Unter diesem Aspekt möchte mein Fazit dem des Xuan Ding nicht zuwiderlaufen, das heißt, die Zielsetzung des *Yeyu qiudeng lu* lautet:

Lieder und Sagen: ich biete manchmal Anekdoten oder Überlieferungen an;

樵歌牧唱，有時上獻芻蕘；

Anomalien und Mirabilien: kein Wort irrt von Tadel und Ermahnung ab.

鬼董狐諧，無語不關諷勸。²⁹⁸

Der erste Satz weist auf die Anekdoten und Überlieferungen hin, die normalerweise keine klare moralische Funktion besitzen; der zweite Satz deutet darauf hin, dass die *zhiguai*-Erzählungen in diesem Werk die Funktionen von Tadel und Ermahnung haben.²⁹⁹ Dies lässt sich wieder auf Ji Yuns Aufforderung zurückführen (siehe § 6.2).

²⁹⁸ XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

²⁹⁹ Meine oben aufgeführten Erörterungen stehen in keinem Widerspruch zur Darstellung Lin Yalings. Beispielsweise ordnet Lin Yaling das Element des Lobpreises der Moral jeweils den „Vorstellungen von Unsterblichen und Gespenstern“ und „Vorstellungen von Buddhismus und Daoismus“ zu. Wie erklärt, sind diese beiden sogenannten Vorstellungen bloß Medien bzw. Träger der Zielsetzung.

§ 4.4 *Sanshiliu sheng fenduo tuyong*

Nun werde ich kurz auf das Bildband *Sanshiliu sheng fenduo tuyong* eingehen. Obwohl das Werk kein Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit gilt, dürfte es sich als hilfreich erweisen, um Xuan Ding als Autor besser zu verstehen.

Im Abschnitt § 2.3 wurde das Werk bereits vorgestellt. Forschungen dazu sehen sich mit zwei Schwierigkeiten konfrontiert: Erstens, die originale Ausgabe ist ein Unikat und beschädigt; darüber hinaus ist das Werk auch nicht für den Verleih zugelassen; außerdem wurde das Werk nicht vollständig erneut herausgegeben. Zweitens, obwohl Xuan Dings Dichtungen aufgezeichnet wurden und wir sie lesen können, sind sie dennoch keineswegs einfach zu verstehen, da sich die damaligen *kunqu*-Theaterstücke von den heutigen sehr stark unterscheiden. Glücklicherweise verfasste Zhao Jingshen 趙景深 einst ein Essay über das Werk, das mit seinen Kenntnissen und Kommentaren versehen ist. In diesem Essay (‘‘Xuan Ding he tade *Fenduo tuyong* 宣鼎和他的粉鐸圖詠’’, 1960er) werden einige Texte Xuan Dings analysiert.³⁰⁰

Xuan Ding selbst formuliert die Zielsetzung dieses Werkes mit ‘‘um mich selbst zu ermahnen’’.³⁰¹ Alle der von ihm gewählten 36 Szenen sind lehrhaft; die Dichtungen, die er für die Bilder schreibt, enthalten sowohl eine Einführung zu dem jeweiligen Stück als auch die Sichtweise Xuan Dings.

1. *Shanmen* 山門 (*Tempeltor*)³⁰²: Diese Szene basiert auf einer Geschichte im *Shuihu zhuan* 水滸傳 (*Die Räuber vom Liangshan-Moor*) des Shi Nai'an 施耐庵 (1296–1372). Diese schildert, dass Lu Zhishen 魯智深 das Leben im Kloster nicht ertragen konnte und daraufhin Wein und Fleisch zu sich nahm. Als die Mönche ihn schalten, zerstörte er die Buddhastatuen und machte das Tempeltor kaputt. Xuan Dings Dich-

³⁰⁰ Die Bilder in diesem Abschnitt sind alle aus Zhaos Essay entnommen, siehe ZHAO Jingshen 1986: 230–239. Laut Che Xiluns Anmerkung sind diese Bilder keine Originale Xuan Dings, sondern Nachzeichnungen eines unbekannten Autors (CHE Xilun/JIANG Jingfen 2004: 188). Die originalen Bilder Xuan Dings sind nicht zugänglich (siehe auch Fußnote 135).

³⁰¹ *Duoyu yiyun*: Vorwort, siehe XUAN Ding 1876.

³⁰² Da das Originalmanuskript bzw. das Heft beschädigt ist, lässt sich die ursprüngliche Reihenfolge der Bilder nicht mehr klar rekonstruieren (QIU Huiying 2010: 9). Die Reihe der Stücke in diesem Abschnitt ist nach der Ausgabe von 1876 geordnet.

tung ist meiner Meinung nach eine Satire über den Buddhismus, da er im Anschluss folgende Bemerkung schrieb: „Wenn man meine Dichtung in Sanskrit vorträgt, wird man entlastet. 若以梵音歌之當可放懷.“³⁰³

2. *Guoguan* 過關 (*Die Zollstation*): Nähere Informationen über dieses Stück sind heute nicht mehr vorhanden. Xuan Dings Dichtung nach zu urteilen rügt es einen Zollbeamten, der diese Position käuflich erworben hatte und in der Zollstation durch Erpressung sein Geld zurückbekommen wollte.

3. *Daxiao pian* 大小騙 (*Zwei Gauner*): Details über dieses Stück sind unauffindbar. Der Blick auf Xuan Dings Text verrät, dass es sich um eine Satire über zwei Gauner handelt, die einander nicht kannten, aber einander betrügen wollten.

4. *Nayao* 拿妖 (*Geister fangen*): Details über dieses Stück sind nicht vorhanden. Xuan Dings Dichtung nach zu urteilen ist es eine Parodie auf den Daoisten Zhang, der unfähig war aber Geister fangen wollte; als ein Geist schließlich auftauchte, schrak er zurück.

5. *Xiezhuan* 寫狀 (*Klageschrift schreiben*): Dieses Stück wird aus dem *Jiaoxiao ji* 蛟綃記 (*Die Hai-Gaze*) entnommen und erzählt, wie der reiche Händler Liu Junyu 劉君玉 (rechts im Bild) Shen Bigui 沈必貴 und Wei Bijian 魏必簡 (zwei weitere Figuren des Stückes) die Schuld an einem Attentat auf den Kanzler in die Schuhe schieben wollte, indem er den Anwalt Jia Zhuwen 賈主文 (links im Bild) bat, eine Klageschrift zu schreiben.

Die Gebetskette in der Hand rezitierte Jia Gebete und betonte, dass er keine Klageschrift schreiben wolle. Nachdem Liu ihm 20 Tael Silber angeboten hatte, sagte Jia erfreut zu und schwor, Shens und Weis Familien zu zerstören. Xuan Ding bewertet den Anwalt Jia folgendermaßen: „Menschen mit dem Pinsel statt dem Messer zu ermorden hinterlässt kein Blut. [...] Sutras liest er noch fleißig? Der Tathāgata hält dies doch für lächerlich. 用筆不用刀,殺人不見血 ... 猶反復勤翻貝葉經,我佛如來當笑絕.“³⁰⁴ Damit tadelt Xuan Ding Heuchler und



³⁰³ *Sanshiliu sheng fenduo tuyong*: 1, siehe XUAN Ding 1876.

³⁰⁴ Ebd.: 2.

ermahnt die Menschen, sich nicht so zu verhalten. Zhao Jingshen geht davon aus, dass Xuan Ding aufgrund seiner Erfahrungen in den Beamtenkreisen derartige Heuchler kritisierte.³⁰⁵

6. *Jia Zhicheng* 賈志誠: Diese Szene wird aus dem *Sijie ji* 四節記 (*Legende der vier Feste*) entnommen, dessen Details nicht vorhanden sind. In Anbetracht der Dichtung Xuan Dings handelt es sich um eine Geschichte über Jia Zhicheng, der sich in eine Prostituierte verliebte und seine Ehefrau im Stich ließ. Im Nachhinein verließ ihn die Prostituierte jedoch, als er all sein Geld ausgegeben hatte. Das Stück verurteilt das Verhalten des Jia und der Prostituierten und ist auch eine Ermahnung für Männer.

7. *Dianxiang* 點香 (*Weihrauch anzünden*): Diese Szene wird aus dem *Yanyun ting* 艷雲亭 (*Yanyun-Pavillon*) entnommen, welches erzählt, dass ein alter Bettler in einem Tempel lebte und sehr fromm war; er entzündete jeden Tag Weihrauch im Tempel und betete für die Ahnen. Er war blind und hatte ein warmes Herz; er rettete ein Ehepaar, obwohl er ein Risiko eingehen musste. Das Stück ist ein Lobpreis auf den guten Menschen.

8. *Heju* 賀舉 (*Dem Juren gratulieren*): Diese Szene wird aus dem *Bailuoshan* 白羅衫 (*Weißes Gaze-Hemd*) entnommen, welches erzählt, dass ein Räuber einen Beamten getötet hatte und dessen gerade geborenen Sohn als eigenes Kind aufzog. Jahre später erlangte der Sohn den *juren*-Titel; der Räuber gratulierte ihm und schickte ihn nach Beijing zur akademischen Prüfung. Später traf der Sohn seine Großmutter und erfuhr die Wahrheit; daraufhin rächte er seinen Vater. Das Stück ist eine Interpretation von Karma; Xuan Ding schreibt: „Das Karma schreckt vor nichts zurück. 報應之捷不旋踵.“³⁰⁶

9. *Caoxiang* 草相 (*Der Wahrsager*): Diese Szene basiert wieder auf *Jiaoxiao ji*; sie erzählt, dass die Familien von Shen und Wei verurteilt und daraufhin ins Exil geschickt wurden. Unterwegs begegneten sie einem Wahrsager, der dem Kommandeur der Wachmannschaft sagte, dass die beiden Familien unschuldig waren. Der Kommandeur konnte nichts gegen den Irrtum unternehmen, er ließ allerdings Wei Bijian frei, um eine Wohltat zu erweisen. Jahre später rächte Wei die beiden Familien (vgl. *Xiezhuang*). Das Stück ist eine Anerkennung für diesen

³⁰⁵ ZHAO Jingshen 1986: 233.

³⁰⁶ *Sanshiliu sheng fenduo tuyong*: 4, siehe XUAN Ding 1876.

ritterlichen Wahrsager.

10. *Huihua* 回話 (*Warten auf Erwiderung*): Diese Szene wird aus dem *Hudie meng* 蝴蝶夢 (*Schmetterling-Traum*) entnommen, welches auf einer Geschichte im *Jingshi tongyan* des Feng Menglong basiert. Es berichtet, dass die Ehefrau von Zhuangzi 莊子 (ca. 369–286 v. Chr) schwor, eine treue Ehefrau zu sein; dennoch wollte sie, nachdem Zhuangzi gerade gestorben war, sofort dessen Schüler heiraten. Sie ließ einen schicken, damit dieser dem Schüler ihren Wunsch zutrug, und wartete ungeduldig auf dessen Erwiderung. Das Stück ächtet untreue Frauen.

11. *Biedi* 別弟 (*Den Bruder verabschieden*): Diese Szene ist aus dem *Ersun fu* 兒孫福 (*Glück der Kinder*), Details darüber sind nicht vorhanden. Xuan Dings Dichtung nach zu urteilen beschreibt es die Emotion zwischen zwei Brüdern; der ältere Bruder trat in die Armee ein und verabschiedete damit sich von dem jüngeren Bruder.

12. *Chafang* 茶訪 (*Ermittlung im Teehaus*): Diese Szene wird aus dem *Xunqin ji* 尋親記 (*Den Verwandten suchen*) entnommen, dessen Details unklar sind. Diese Szene erzählt, dass Fan – ein guter Beamter – in einem Teehaus Ermittlung anstellte, um einen Despoten im Landkreis zu verurteilen. Das Stück spricht guten Beamten Anerkennung aus.

13. *Huozhuo* 活捉 (*Lebend gefangen*): Diese Szene basiert wieder auf dem *Shuihu zhuan*. Zhang Wen yuan 張文遠 hat eine Affäre mit der Ehefrau seines Lehrers – Song Jiang 宋江. Nachdem die Frau von Song getötet worden war, fing die Seele der Frau Zhang ein und brachte ihn zur Unterwelt. Das Stück tadelt die beiden für ihr Verhalten.

14. *Yanguan* 演官 (*Üben, Beamter zu werden*): Diese Szene wird aus dem *Renshou guan* 人獸關 (*Zwischen Menschen und Tier*) entnommen; sie berichtet, wie ein reicher Mann ein Amt gekauft hatte und lernte, sich als Beamter zu gerieren. Hier werden die Beamtenpraktiken kritisiert.

15. *Jiexue* 借靴 (*Stiefel ausleihen*): Dieses Stück ist eine Komödie, welche erzählt, dass der Tunichtgut Zhang San 張三 zu einem Bankett eingeladen wurde. Er brauchte jedoch ein Paar Stiefel und wollte sich eines von seinem „Freund“ Liu Er 劉二 – dem Geldsack – ausleihen. Mehrere Stunden lang wurde Zhang von Liu schikaniert und Liu verlangte Ehrerbietung für die Leihgabe. Als Zhang in dem Restaurant ankam, war das Bankett schon beendet. Das Stück beanstandet eine Beziehung zu falschen Freunden und ermahnt die Menschen sich nicht auf solche angeblichen Freundschaften einzulassen.

Xuan Ding bemerkt am Ende der Dichtung: „Die Freundschaft zwischen Edlen ist klar wie Wasser und die zwischen Gemeinen ist trübe wie Sirup, [...] man sollte diese Stelle wiederholt lesen und darüber nachdenken. 君子之交澹如水, 小人之交甘若醴 ... 請以此編三復, 冷下心來想想.“³⁰⁷

16. *Ci Tang* 刺湯 (*Tang Qin töten*): Diese Szene wird aus dem *Yipeng xue* 一捧雪 (*Eine Handvoll Schnee*) entnommen. Sie erzählt, dass Tang Qin 湯勤 seinem Herrn dessen Nebenfrau abwerben wollte, indem er seinem Herrn eine Falle stellte und diesen bis in den Tod verfolgte. Schlussendlich wurde Tang von der Nebenfrau getötet. Das Stück spricht Tang einen Tadel aus und gilt als Lobpreisung auf die ritterliche Nebenfrau.

17. *Fang Shu* 訪鼠 (*Die Ratte aufsuchen*): Diese Szene stammt aus dem berühmten Theaterstück *Shiwu guan* 十五貫 (*Fünfzehntausend Geld*) des Zhu Suchen 朱素臣 (bl. 17. Jh). Das sehr komplizierte Kriminalstück lässt sich verkürzt zusammenfassen: Lou Ashu 婁阿鼠 (links im Bild) beging einen Mord und beschuldigte eine andere Person der Tat, woraufhin insgesamt zwei Personen zum Tode verurteilt wurden. Der Präfekt Kuang Zhong 況鍾 (rechts im Bild) stellte die Vollstreckung im letzten Moment ein und plädierte für weitere Ermittlungen im Fall. Obwohl seine Vorgesetzten ihn dafür schikanierten und ihm Schwierigkeiten bei den Ermittlungen bereiteten, gab er nicht auf. Er verkleidete sich als Wahrsager und suchte Lou Ashu (die Ratte) auf. Letztendlich gelang es ihm, Lou Ashu festzunehmen. Xuan Ding bewertet den Präfekten Kuang wie folgt: „Himmel Kuang, wahre Eltern! 況青天, 真父母.“³⁰⁸ Mit diesem Stück würdigt Xuan Ding einen guten Beamten.



18. *Qian Yi* 遣義 (*Zhu Yi entsenden*): Diese Szene wird aus dem *Luanchai ji* 鸞釵記 (*Die Haarnadel*) entnommen. Sie erzählt, dass der Student Liu von seiner herzlosen Stiefmutter verfolgt wurde; diese

³⁰⁷ Ebd.: 7.

³⁰⁸ Ebd.: 8. Einen guten Beamten nannte man „Himmel“ oder „Eltern“; das heißt, der Beamte ist so gütig wie der Himmel und sorgt sich um das Wohl des Volkes wie Eltern um das ihrer Kinder.

entsandte den Diener Zhu Yi 朱義, Lius Tochter zu töten. Nach seiner Dichtung schreibt Xuan Ding eine Bemerkung, welche besagt: „Während ich diese Stelle niederschreibe, bin ich sehr traurig. Ich habe immer Not gelitten, die Welt ist so groß, dennoch habe ich kein Zuhause. 寫成令我苦趣橫胸,埋憂無地,一身落魄,四海無家.“³⁰⁹ Meines Erachtens ist diese Bemerkung wieder eine Klage über seine herzlosen Verwandten (siehe auch Fußnote 284).

19. *Madi* 麻地 (*Hanffeld*): Diese Szene wird aus dem *Baitu ji* 白兔記 (*Der weiße Hase*) entnommen, welches auf einer Legende über Liu Zhiyuan 劉知遠 (895–948) – den Gründungskaiser der späteren Han 後漢 (947–951) – basiert. Es berichtet, dass Liu und seine Ehefrau von dem Bruder der Ehefrau misshandelt wurden. Daraufhin verließ Liu die Familie und trat in die Armee ein, um Karriere zu machen. 16 Jahre später, als Liu ein Offizier geworden war, kam er zurück in die Heimat. An einem Hanffeld begegnete Liu einem Hirtenjungen, er fragte diesen nach der Information über seine Frau. Am Ende der Geschichte kam das Ehepaar endlich wieder zusammen. Das Stück drückt Mitgefühl für getrennte Ehepaare aus.

20. *Xiang Liang* 相梁 (*Für Liang Yi vorhersagen*): Diese Szene wird aus dem *Yujia le* 漁家樂 (*Das Glück der Fischerfamilie*) entnommen. Sie berichtet, dass Liang Yi 梁翼 (?–159, in der Mitte des Bildes) ein böser Beamter in der Östlichen Han-Zeit war. Ein Wahrsager (links im Bild) musste ihm vorhersagen; dieser wusste, dass Liang in drei Tage ermordet werden würde; aber er erzählte Liang, dass er später Kaiser werden würde. In dem Stück werden bössartige Beamte kritisiert.



21. *Shiseng* 勢僧 (*Kriecherischer Mönch*): Diese Szene ist wieder aus dem *Ersun fu*. Xuan Dings Dichtung nach zu urteilen beschreibt es einen Mönch, der sich gegenüber einem alten Mann überheblich verhielt. Als er erfuhr, dass der Sohn des alten Mannes sehr reich war, bünderte er sich an. Das Stück tadelt den heuchlerischen Mönch.

22. *Sifan* 思飯 (*An Essen denken*): Diese Szene wird aus dem *Jinsuo ji* 金鎖記 (*Das goldene Schloss*) entnommen, welches auf dem *Dou E yuan*

³⁰⁹ Ebd.: 9.

竇娥冤 (*Das Unrecht gegen Dou E*) von Guan Hanqing 關漢卿 (ca. 1210–1280) basiert. Sie erzählt, wie die Mutter von Zhang diesen schlecht erzog und er zum Verbrecher wurde. Sie hatte daher im Alter niemanden, der sie versorgte. Das Stück erteilt der unqualifizierten Mutter einen Tadel.

23. *Sao Qin* 掃秦 (*Qin Hui hinwegfegen*): Diese Szene ist aus dem *Jingzhong ji* 精忠記 (*Der Patriot*) entnommen, welches auf dem *Dongchuang shifan* 東窗事犯 (*Verschwörung am östlichen Fenster*) des Kong Wenqing 孔文卿 (1260?–1341?) basiert.³¹⁰ Es erzählt die Geschichte von Qin Hui 秦檜 (1090–1155) und Yue Fei 岳飛 (1103–1142).³¹¹ Nachdem Qin Hui (rechts im Bild) Yue Fei hatte ermorden lassen, war er tief besorgt. Er kam zum Lingyin 靈隱-Tempel in Hangzhou 杭州 und legte dort eine Beichte ab. Der Bodhisattva Ksitigarbha verwandelte sich daraufhin in Mönch Ye Shouyi 葉守一 (links im Bild), machte sich über Qin Hui lustig und warnt ihn vor der Macht des Karmas. Xuan Ding kommentiert: „Die Sünden des Verräters werden für immer und ewig zur Schau gestellt, sogar Götter wie Wuding und Juling können das nicht ändern! 千秋萬歲表奸跡,五丁巨靈動不得.“³¹² Xuan Ding bezieht hier eine klare Stellung zu Qin Hui und ähnlichen Verrätern, die seiner Vorstellung nach bis in alle Ewigkeit verdammt werden sollten und von niemandem rehabilitiert werden könnten.



24. *Daojia* 盜甲 (*Den Panzer stehlen*): Diese Szene basiert wieder auf einer Geschichte im *Shuihu zhuan*, welche erzählt, dass die Räuber des Liangshan 梁山-Moores den Offizier Xu Ning 徐寧 nach Liangshan locken wollten. Daraufhin wurde der Dieb Shi Qian 時遷 beauftragt, einen wertvollen Panzer Xus zu stehlen. Da Xu seinen Panzer für einen Schatz hielt, kam er schließlich nach Liangshan und wurde ein Räuber. Die Moral des Stückes ist meines Erachtens sowohl Mitgefühl

³¹⁰ ZHAO Jingshen 1986: 234.

³¹¹ Für die historischen Ereignisse über Qin Hui und Yue Fei siehe *Songshi* Kap. 365 und 473.

³¹² *Sanshiliu sheng fenduo tuyong*: 12, siehe XUAN Ding 1876. Wuding und Juling sind kräftige Götter, etwa wie „Herakles“ in der griechischen Legende.

für Xu als auch eine Ermahnung für die Leser, da Xuan Ding schreibt: „Hätte Xu den Panzer für wertlos gehalten, wäre er immer ein Offizier geblieben. [...] Er ist wirrköpfig, für einen kleinen Vorteil einen großen Nachteil hinzunehmen. 視若不值分分文,猶得安身充宿衛 ... 為小失大何憤憤.“³¹³ Außerdem bin ich der Meinung, dass wir daraus Xuan Dings Position gegen die Rebellen herauslesen können.³¹⁴

25. *Gundeng* 滾燈 (*Wälzen mit Lampe*): Details über dieses Stück sind nicht vorhanden. Xuan Dings Text nach zu urteilen ist es eine Komödie über eine Xanthippe, die ihren Mann maltratierte. Der Mann musste eine Lampe auf dem Kopf tragen und sich auf dem Boden wälzen; falls die Lampe abfiel, würde er geschlagen. Das Stück ist ein Tadel auf böse Frauen, Xuan Dings Bemerkung lautet: „Häufig kann man mich nicht mit anderen Männern vergleichen, dennoch bin ich zuversichtlich, dass ich keine Xanthippe zu Hause habe. 鼎生平遭際百不如人,唯閨中無獅吼之聲,可以自信.“³¹⁵

26. *Zhongzi* 仲子: Diese Szene wird aus dem *Dongguo ji* 東郭記 (*Geschichte aus der östlichen Stadt*) entnommen. Sie erzählt eine Geschichte über Chen Zhongzi 陳仲子 und seine falschen Freunde. Diese waren alle Gecken und traten in den Beamtenkreis durch Bestechung ein, danach aber verdrängten sie einander. Das Stück verurteilt falsche Freundschaften.

27. *Goudong* 狗洞 (*Hundetür*): Diese Szene wird aus dem *Yanzi jian* 燕子箋 (*Schwalbe-Brief*) entnommen, welches erzählt, dass ein Sohn aus einer reichen Familie von einem guten Studenten eine Abhandlung stahl, mit der er einen akademischen Titel erlangte. In der Nachprüfung aber erlitt er eine große Schmach und floh durch eine Hundetür. Das Stück missbilligt den Gauner.

28. *Xiashan* 下山 (*Den Berg verlassen*): Diese Szene entstammt der Komödie *Niehai ji* 孽海記 (*Das Meer der Sünden*) und erzählt von dem Mönch Benwu 本無 (links im Bild) und der Nonne Sekong 色空 (rechts im Bild),³¹⁶ die das Leben im Kloster nicht mehr ertragen und

³¹³ Ebd.: 12.

³¹⁴ Im § 4.2 wurde einige Stellen im *Yeyu qiudeng lu* analysiert, mit denen Xuan Ding die Nian-Rebellen tadelt. Im nächsten Kapitel werde ich auch zeigen, dass Xuan Ding die Taiping-Rebellen noch schärfer angreift.

³¹⁵ *Sanshiliu sheng fenduo tuyong*: 12, siehe XUAN Ding 1876.

³¹⁶ Wörtlich übersetzt ist Benwu „gründliches Nichts“ und Sekong „emotionale Leere“; zusammen mit der Handlung betrachtet, ist zu schlussfolgern, dass es

das monastische Dasein aufgaben. Ihre Wege kreuzten sich, sie begannen ein Gespräch, sie verliebten sich ineinander, schließlich entliefen sie zusammen und heirateten im Geheimen. Diese Szene ist eine satirische Darstellung des Buddhismus. Xuan Ding kommentiert seine Darstellung folgendermaßen: „Ich hoffe, dass Männer und Frauen ihre Herzen behalten, die Hölle ist unbeschreiblich tief. 但願男有心,女有心,地獄深深何足云.“³¹⁷ Der Inhalt dieses Kommentars scheint offensichtlich: Man sollte seine Natur nicht zerstören, das Leben im Kloster ähnelt dem in der Hölle.



29. *Jiaoge* 教歌 (*Singen beibringen*): Diese Szene wird aus dem *Xiuru ji* 綉襦記 (*Die Brokatkleidung*) entnommen, welches eine Geschichte über einen Studenten und ein Freudenmädchen erzählt. Die beiden verliebten sich und als der Student all sein Geld ausgegeben hatte, lernte er zu singen, um Geld zu verdienen und weiter mit dem Mädchen zusammenbleiben zu können. Die beiden erlebten viele Schwierigkeiten und sind aber immer zusammengeblieben. Damit zeigt Xuan Ding wieder Mitgefühl für ein Liebespaar.

30. *Daopai* 盜牌 (*Die Medaille stehlen*): Diese Szene wird aus dem *Feicui yuan* 翡翠園 (*Der Jadeit-Garten*) entnommen, dessen Details nicht mehr zu recherchieren sind. Xuan Dings Dichtung zufolge ist es ein Lobpreis auf eine ritterliche Frau, die eine Medaille (einen Durchgangsausweis) gestohlen hatte, mit dem sie einen guten Beamten im Gefängnis rettete.

31. *Hou Jinshan* 後金山 (*Fortsetzung von „Jinshan“*): Dieses Stück soll die Fortsetzung des Stückes *Jinshan* sein, zu dem es aber keine Information gibt. Es erzählt, dass ein böser Landbesitzer verhaftet wurde. Während der Überführung kam sein Diener, der beabsichtigte, den Wachmann zu ermorden und den Landbesitzer zu retten. Nun erschien ein Gott, der dem Wachmann half, indem er den Diener manipulierte, den Landbesitzer zu töten. Zudem erklärte der Gott, dass dies vom Karma bestimmt worden war, da der Landbesitzer viel Bö-

sich um eine Satire handelt.

³¹⁷ *Sanshiliu sheng fenduo tuyong*: 14, siehe XUAN Ding 1876.

ses getan hatte und der Wachmann früher eine Wohltat erwiesen hatte. Das Stück ist sowohl eine Predigt über das Karma als auch eine Ermahnung.

32. *Qingyi* 請醫 (Arzt holen): Diese Szene wird aus dem *Baiyue ting* 拜月亭 (*Baiyue-Pavillon*) entnommen, das eine Komödie ist und berichtet, wie ein Mann in einem Gasthaus plötzlich erkrankt. Der Inhaber des Gasthauses bestellt einen Arzt, der aber eigentlich ein Quacksalber ist. Auch bei diesem kranken Mann erleidet der Quacksalber eine Blamage. Das Stück ist eine Kritik an Quacksalbern.

33. *Wenlu* 問路 (Nach dem Weg fragen): Diese Szene wird aus dem *Mudan ting* 牡丹亭 (*Der Päonien-Pavillon*) von Tang Xianzu 湯顯祖 (1550–1616) entnommen. *Mudan ting* berichtet eine komplizierte Liebesgeschichte zwischen einem Studenten und einem Mädchen. Diese Szene hingegen ist sehr einfach strukturiert und erzählt, wie der Diener des Studenten diesen suchen wollte. Unterwegs aber verliebte er sich und so fragte er in einer Stadt nach dem Weg. Dabei unterhält er sich mit seinem Gegenüber auch über das Leid des getrennten Liebespaares. Xuan Dings Text nach zu urteilen empfindet er Mitleid mit dem getrennten Liebespaar.

34. *Qianqin* 前親 (Die Vorverwandtschaft): Diese Szene wird aus dem *Fengzheng wu* 風箏誤 (*Fehler des Drachens*) entnommen, welches eine komplizierte Geschichte über ein Liebespaar mit gutem Aussehen und ein anderes Liebespaar mit schlechtem Aussehen erzählt. Mit der Geschichte ermahnt Xuan Ding die Leser, dass eine hübsche Frau nicht unbedingt eine gute Ehefrau sein muss und eine hässliche Frau nicht unbedingt eine schlechte.

35. *Dachai* 打差 (Die Beamten schlagen): Diese Szene wird aus dem *Wanli yuan* 萬里圓 (*Zusammenkommen von zehntausend Meilen*) entnommen. Sie berichtet von zwei Beamten, die gemeinsam zu einer Familie gingen, um in einem Fall zu ermitteln. Sie peinigten die Familie und schlugen deren Mitglieder. Dennoch ging die Familie auf keinen Kompromiss ein; als sie die beiden Beamten schlugen, flohen die beiden Hals über Kopf. Das Stück übt Kritik an grausamen Beamten.

36. *Shijin* 拾金 (Der Goldfund): Dieses Stück handelt von einem Bettler, der ein Stück Gold fand. Er seufzte: „Die Menschen der Welt verehren Geld, die Gespenster der Unterwelt lieben Schätze; im Umgang mit Göttern und Unsterblichen braucht man vor allem Geld und Geldscheine. 世間人敬的是錢,陰司鬼愛的是寶,那通神交道多是錢

和鈔.“ Der Bettler fuhr fort, das Goldzuschelten: „Deinetwegen stören Verwandte die Eintracht, deinetwegen brechen Freunde ihre Beziehung ab, deinetwegen streiten Ehepaare in ihrem Heim, deinetwegen teilen Brüder Haushalt und Vermögen auf. 那親戚為你傷和氣,朋友為你絕了交,夫妻們為你在家庭鬧,兄弟們為你把家私分了.“ Dieses Stück ist sehr einfach und benötigt nur einen Schauspieler. Xuan Ding kommentiert zum Abschluss: „Bettler, Bettler, mach’s gut! Beherrsche das Gold, und lass dich nicht von ihm beherrschen. 乞兒乞兒須珍重,寧用黃金,毋為黃金用.“ Obwohl der Kommentar wie eine Ermahnung an den Bettler wirkt, bezieht Xuan Ding hier eigentlich Stellung zum Geld. Am Ende der Dichtung findet sich eine weitere Bemerkung Xuan Dings: „Mit 40 Jahren verstehe ich erst die Ehre des Geldgottes. Ich werde ihm fromm Wiehrauch und Blumen opfern, morgens und abends kniend anbeten. Ich wage auch nicht, nachlässig zu sein, sonst werde ich bestraft. 行年四十,始識錢神之尊,仆儻以香花作供,朝夕頂禮,不敢懶懈自取罪戾.“³¹⁸ Dieser Kommentar stellt die Erfahrungen dar, die Xuan Ding selbst gemacht hat, so die Interpretation Zhao Jingshens.³¹⁹ Die Zielsetzung des Stückes liegt daher genau in jenem an den Bettler gerichteten Satz: Eine Ermahnung der Menschen, das Geld rational zu nutzen und nicht zu dessen Sklaven zu werden.



Wie erwähnt, formuliert Xuan Ding selbst die Zielsetzung dieses Werkes mit „um mich selbst zu ermahnen“. Che Xilun 車錫倫 zeigt, dass Xuan Ding mit den Bildern und Dichtungen die Figuren lebendig schildert und dadurch auf die sozialen Missstände aufmerksam macht; darüber hinaus hat Xuan Ding während seiner Tätigkeit als Privatsekretär viele negative Erfahrungen in der Gesellschaft gemacht, auf die er nun hinweist.³²⁰ Der berühmte Künstler Chen Hanguang 陳含光 (1879–1957) schrieb einst eine Widmung für diesen Bildband:

³¹⁸ Ebd.: 17.

³¹⁹ ZHAO Jingshen 1986: 232.

³²⁰ CHE Xilun/JIANG Jingfen 2004: 186–187.

Herr Xuan Ding Shoumei aus Tianchang, ein großer Mann der späten Qing-Zeit, bereiste mit seinen umfangreichen Kenntnissen und seinem außergewöhnlichen Edelmut verschiedene Orte. Seine Werke wurden alle anhand seiner persönlichen Erfahrungen verfasst, um die sozialen Missstände zu tadeln. Das *Sanshiliu sheng fenduo tuyong* basiert auf Stücken der *kunqu*-Oper, jedes ist mit einer Dichtung versehen. Obwohl es damals aus einer Laune heraus geschaffen wurde, ist zweifellos zu erkennen, dass er damit seine Unzufriedenheit mit der Gesellschaft ausdrücken wollte. Die Welt ist ein großes Theaterstück, die Geschichte ist seine Handlung und die Menschen aller Zeitalter sind die Schauspieler und Kommentatoren.

天長宣瘦梅先生鼎，晚近豪士，挾其奧博之學與奇逸之氣，以客游諸侯。所著小說傳奇，一以寓其骯髒不平之意，該數十年耳聞目睹者，憤慨深矣！此三十六聲粉鐸圖取昆劇為之，每劇一葉，兼題歌行一章於其右，雖當時所由性感之故，不可推索，要為憤世嫉俗無疑也。宇宙一大戲場，史事其情節，古今人物則其演辨者也。³²¹

Che Xilun, ein Schüler Zhao Jingshens, bestätigt diese Bewertung.³²² Auch ich stimme dieser Meinung zu. Der Vergleich zwischen dem *Yeyu qiudeng lu* und dem *Sanshiliu sheng fenduo tuyong* ergibt, dass die Zielsetzungen beider Werke übereinstimmen.

§ 4.5 Die Struktur

Um die Struktur der Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu* zu recherchieren, sollen zwei typische Erzählungen des Werkes zuerst vorgestellt werden.

Shanshan 珊珊 [Nr.1-3-4]: Jiao Nai 焦鼯 ist ein ritterlicher Student. Eines Tages geht er mit Freunden zum Markt; dort sehen sie, dass ein Vater und sein Sohn einen Tiger dressieren, um Geld zu verdienen. Viele Menschen versammeln um sie. Der Tiger aber ist auf einem Auge blind und sehr schwach. Jiao seufzt: „So sieht’s aus, wenn ein Mann in die Falle gegangen wäre.“ Als der Vater den Tiger dressiert, wird der Tiger plötzlich wild; er beißt den Kopf des Vaters ab.

³²¹ Ebd.: 187.

³²² Ebd..

Alle Zuschauer stieben auseinander. Der Sohn will den Tiger töten, um seinen Vater zu rächen. Jiao sagt zu ihm: „Das macht aber keinen Sinn! Dass ein Tiger wild ist, ist seine Natur. Selbst wenn du ihn tötest, bekommst du deinen Vater nicht zurück.“ Der Sohn fragt: „Hast du eine bessere Idee?“ Jiao antwortet: „Wenn du nicht dagegen bist, werde ich den Tiger kaufen; dann kannst du mit dem Geld eine gute Beerdigung für deinen Vater veranstalten.“ Nach einer kurzen Verhandlung bekommt Jiao den Tiger für hunderttausend Kupfermünzen. Jiao bringt den Tiger in den Wald und sagt zu ihm: „Im Wald gibt es viele Tiere, so kannst du überleben. Aber suche ja nicht die vorbeigehenden Menschen heim!“ Es scheint, als ob der Tiger ihn verstanden hätte, denn er vergießt mit einem Auge Tränen. Im nächsten Jahr fährt Jiao in die Hauptstadt, um an der akademischen Prüfung teilzunehmen. Eines Abends läuft er einem Berg vorbei. Als er einen Ort zu übernachten sucht, erblickt er in der Nähe ein Haus. Ein alter Mann kommt heraus und begrüßt Jiao: „Was verschafft mir die Ehre Ihres Besuches? Wollen Sie bei uns übernachten?“ Jiao stellt sich vor und wird von diesem ins Haus eingeladen. Die Frau des alten Mannes breitet Essen für Jiao vor, die Tochter kommt ebenso hervor und begrüßt ihn. Jiao ist so benommen von ihrer Schönheit, dass er beinahe falsches Verhalten an den Tag legt. Der alte Mann sagt: „Sie sind ein werter Gast, deswegen heiße ich meine Tochter Sie zu begrüßen.“ Im nächsten Tag fragt Jiao nach dem Lebensstand der Tochter, der alte Mann antwortet: „Sie heißt Shanshan und ist noch nicht verheiratet.“ Jiao fragt: „Dürfte ich um ihre Hand anhalten?“ Der alte Mann sagt: „Sie ist ein bisschen widerspenstig, lass mich sie zuerst fragen.“ Nach kurzer Weile kommt der alte Mann wieder heraus und sagt: „Eine gute Nachricht, sie hat zugestimmt!“ Im folgenden Tage veranstaltet der alte Mann eine Hochzeit für die beiden und am nächsten Tag verabschiedet sich Jiao von seinen Schwiegereltern und fährt mit seiner Frau in die Hauptstadt. Später erlangt er den akademischen Titel und bekleidet ein Amt in Zhejiang. Er hat daraufhin mehr und mehr Hausgäste. Shanshan ermahnt ihn stets, ein wachsames Auge auf diese Leute zu werfen. Die Hausgäste haben daher Angst vor Shanshan, deswegen haben sie ein unzüchtiges Mädchen gekauft und schenken Jiao dieses als Nebenfrau. Jiao wird von ihr verwirrt und vergisst seine Verantwortung. Die Hausgäste missbrauchen sein Amt, um eigenen Nutzen daraus zu ziehen. Wegen der Nebenfrau lebt nun Shanshan allein in ihrem Zimmer. Wenn Jiao aber krank ist, versorgt

sie ihn von morgen früh bis abends, so wie eine Tochter ihren Vater versorgt. Die Nebenfrau beneidet Shanshan um ihre Schönheit und überlegt, wie sie sich Shanshan entledigen könnte. Sie erzählt Jiao wiederholt, dass Shanshan eine unkeusche Frau ist, woraufhin dieser Shanshan endlich aus dem Hause vertreibt. Als die Leute in der Stadt dies erfahren, klagen sie Jiao wegen der Ungerechtigkeit gegenüber Shanshan an. Als der Vorgesetzte in diesem Fall ermittelt, findet er heraus, dass Jiao sein Amt missbraucht hat. Jiao wird verurteilt und nach Yunnan ins Exil geschickt. Alle Hausgäste verlassen ihn, und die Nebenfrau entläuft mit einem Diener. Während der Überführung nach Yunnan haben die beiden Wachmänner keine Geduld mehr, sie sagen: „Deinetwegen erleiden wir nun Qualen! Der Weg ist so lang, wann können wir nach Hause gehen? Es wäre besser, wenn du dich jetzt selbst erledigst!“ Jiao fleht um Gnade, aber die beiden werden noch ungeduldiger; sie ziehen ihre Schwerter und nähern sich Jiao. In diesem Moment springt ein Tiger hervor und tötet die beiden Wachmänner, Jiao aber wird ohnmächtig. Als er wieder aufwacht, sieht er, dass Shanshan neben ihm sitzt. Jiao weint sich aus und fragt: „Ist das ein Traum? Oder bin ich in der Unterwelt?“ Shanshan fragt: „Wo ist deine Nebenfrau? Wo sind deine Hausgäste?“ Jiao schämt sich zu Tode und fragt: „Wo ist der Tiger? Woher kommst du?“ Shanshan antwortet: „Tja, jetzt möchte ich die Wahrheit nicht mehr verheimlichen. Ich bin kein Mensch, sondern eine Tigerin. Der Tiger, den du damals gerettet hast, ist mein Vater. Um deine Wohltat zu vergelten, wurde ich deine Frau. Aber du hast mich grundlos vertrieben. Wenn du nicht in Gefahr bist, komme ich auch nicht mehr hervor. Verabscheust du mich nun, weil ich kein Mensch bin?“ Jiao sagt: „Ich zeige dir etwas!“ Er hackt mit einem Schwert seinen Daumen ab und zeigt ihn Shanshan: „Damit möchte ich dir mein Herz zeigen! Ich möchte nochmals deinem Vater danken.“ Shanshan sagt: „Meine Eltern sind schon gestorben. Aber sie haben uns etwas hinterlassen. Komm mit mir.“ Shanshan führt Jiao zu einer Felsenhöhle im Berg, dort gibt es einige Dienerinnen und Diener. Shanshan sagt: „Alles hier ist das Erbe meiner Eltern.“ Die Höhle sieht von innen aus wie eine Villa, in einem Zimmer spielt ein Baby. Shanshan sagt: „Das ist Yinsheng 寅生, dein Sohn.“ Jiao ist freudig überrascht und lebt dann mit seiner Familie im Berg. Yinsheng ist ein talentiertes Kind; als er zehn Jahre alt ist, hat er bereits alle konfuzianischen Klassiker gelesen. Eines Tages seufzt Jiao: „Wir leben hier wie Verbannte, aber wo ist die Zukunft für

Yinsheng? Er soll zurück in die Menschenwelt gehen und Karriere machen.“ Shanshan fragt: „Hast du noch Verwandte in deiner Heimat?“ Jiao sagt: „Mein Cousin lebt noch dort, aber wir haben seit langem schon keinen Kontakt mehr.“ Shanshan sagt, nachdem sie eine Prophezeiung erhalten hatte: „Er ist vertrauenswürdig, wir können ihm Yinsheng anvertrauen!“ Jiao schreibt einen Brief an seinen Cousin und die Diener bringen Yinsheng zu seinem Onkel. Als Yinsheng aufbricht, ist Jiao sehr traurig; Shanshan sagt: „So verstehst du, wie traurig meine Eltern waren, als du mich von ihnen wegnahmst. Dann aber hast du mich herzlos im Stich gelassen!“ Jiao ist beschämt und zeigt seinen Daumen: „Aber ich habe es schon bereut, schon bereut!“ Yinsheng lebt daraufhin bei seinem Onkel und erlangt den akademischen Titel mit zwanzig Jahren, viele Jahre später bekleidet er das Amt des Oberzensors. Eines Tages kommt Yinsheng während einer Dienstreise an dem Berg vorbei, um seine Eltern zu besuchen. Ein Diener kommt herbei und sagt: „Der Herr und die Herrin sagen, dass du deine Arbeit zuerst erledigen solltest und auf der Rückreise vorbeikommen kannst.“ Als aber Yinsheng nach der Erledigung seiner Aufgaben seine Eltern besuchen will, ist die Höhle nicht mehr da. Dort findet er lediglich einen Brief von seinem Vater, welcher lautet: „Ich habe durch einen Tiger ein neues Leben begonnen. In der Höhle haben wir uns nun seit dreißig Jahren kultiviert, jetzt erlangen wir das Dao. Deine Mutter und ich werden zum Himmel hinauf steigen. Du bist schon wohlhabend und angesehen, bemühe dich nun darum, ein guter Beamter zu sein. Sei nicht traurig! Egal ob im Himmel oder in der Menschenwelt, wir sind immer eine Familie.“³²³

Die nächste Erzählung ist *Nanlou shifan* 南樓事犯 [Nr.2-5-6]. Sie besagt: Der Minister Huan 宦 ist wohlhabend, er besitzt auch eine private Bibliothek namens „Süd-Kammer“. Sein ältester Sohn ist ein Richter, jedoch stirbt dieser eines Jahres plötzlich in der Hauptstadt. Im darauffolgenden Jahr sterben sein zweiter und dritter Sohn nacheinander. Huan ist daher tieftraurig. Nur sein jüngster Sohn Jiulang 九郎 lebt noch, er gibt diesem all seine Liebe. Zwei Jahre später stirbt Minister Huan. Auch noch drei Jahre später vermisst Jiulang seinen Vater sehr. Er erfährt, dass der Student Li im Kreis einen Nebenberuf in der Unterwelt hat; daraufhin lädt er diesen zum Essen ein. Jiulang fragt: „Du kannst in die Unterwelt fahren, richtig?“ Li antwortet: „Si-

³²³ XUAN Ding 1877b: Kap. 3: 11-17. Volltext siehe „Anhang F“.

cher!“ Jiulang fragt: „Wie sieht die Unterwelt aus?“ Li sagt: „Genauso wie die Menschenwelt, nur ein bisschen dunkler, da es dort keine Sonne gibt.“ Jiulang bittet Li darum, ihn in die Unterwelt mitzunehmen, um seinen Vater aufzusuchen. Li sagt: „Es ist unmöglich, dass du nach unten fährst; aber ich kann deinen Vater für dich aufsuchen.“ Jiulang sagt: „Aber du musst ein Beweisstück zurückbringen.“ Li verlangt ein ruhiges Zimmer und ein sauberes Bett, er schläft ein und fährt in die Unterwelt. Dort findet er den Wohnsitz des Ministers Huan. Das Haus ist so prächtig wie in der Menschenwelt. Huan liest gerade Bücher, als Li zu ihm sagt: „Jiulang bittet mich, Sie aufzusuchen.“ Huan entgegnet: „Er ist so pietätvoll! Sage ihm, dass mir gut geht. Und er soll gut studieren!“ Li sagt: „Ich solle ihm ein Beweisstück zurückbringen.“ Huan überlegt eine Zeitlang und sagt dann: „Es gibt eine kleine Sache, die niemand weiß. Jahre zuvor hat ein Mann mich darum gebeten, für ihn eine Malerei zu beschaffen; als Dank wollte er mir tausend Tael Silber geben, dafür hat er einen Schuldschein geschrieben. Der Schein ist noch nicht eingelöst. In der Süd-Kammer gibt es Bücherregale, im Regal Nr. 13 findet man das Buch *Shuofu* 說郛, im ersten Heft des Buches liegt der Schein. Lass Jiulang den Schein einlösen.“ Als Li in die Menschenwelt zurückkommt, ist bereits ein Tag vergangen. Er erzählt Jiulang von den Geschehnissen in der Unterwelt. Jiulang findet wirklich den Schuldschein und löst ihn ein. Doch im nächsten Jahr ist die Sehnsucht Jiulangs nach seinem Vater wieder groß und er bittet Li ein zweites Mal seinen Vater aufzusuchen. Als Li diesmal in die Unterwelt kommt, sieht er, dass Huans Haus nicht mehr prächtig ist. Nur noch wenige Diener arbeiten im Haus und Minister Huan trägt Häftlingskleidung, ein Gefangenenwagen wartet vor dem Haustor. Huan sagt zu Li: „Gib Jiulang sofort Bescheid, dass die Verschwörung, die ich mit ihm vor fünf Jahren in der Süd-Kammer angezettelt habe, aufgedeckt wurde. In der Nacht des Qixi 七夕 (7. Tag des 7. Monats) werden wir zusammenkommen.“ Li kommt in die Menschenwelt zurück und gibt Jiulang Bescheid. Jiulang sagt kein Wort, sondern vergießt nur Tränen. Am nächsten Tage beginnt Jiulang, seine Todesfeier vorzubereiten. Leute fragen: „Ist das ein Witz? Du bist noch jung.“ Doch Jiulang antwortet nicht. In der Nacht des Qixi stirbt Jiulang ohne Vorzeichen.³²⁴

³²⁴ XUAN Ding 1880: Kap. 5: 22-25. Volltext siehe „Anhang F“.

Nun betrachten wir die Struktur beider Erzählungen. Die erste Erzählung kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Jiao Nai rettet den Tiger (eine Tugend), als eine positive Vergeltung bekommt er später eine schöne Frau. Als er danach böse wird (sein Amt missbraucht und seine unschuldige Frau vertreibt), bekommt er eine negative Vergeltung (verurteilt und beinahe ermordet). Als er später seine Taten bereut (Fehler zu bereuen gilt auch als Tugend, siehe § 5.1), kann er in Ruhe leben und erlangt schließlich die Unsterblichkeit. Shanshan ist eine tugendhafte Frau, sie hat Jiao immer seine gute Tat vergolten und erlangt ebenso Unsterblichkeit. Yinsheng ist ein glückliches Kind; durch die Tugendhaftigkeit seiner Eltern verläuft seine Karrierelaufbahn reibungslos und er wird ein hoher Beamter.

Die zweite Erzählung ist weniger detailliert beschrieben, jedoch ist sie gut verständlich: Minister Huan ist ein korrupter Beamter, er hat viel Böses getan, und seine Söhne waren seine Komplizen. Aus diesem Grund starben seine drei Söhne nacheinander. Obwohl Huan nicht eines unnatürlichen Todes starb, wird er schlussendlich in der Unterwelt verhaftet. Jiulang ist auch ein Komplize seines Vaters und nicht frei von Sünde, daher kann er schließlich nicht von der Vergeltung loskommen und wird in die Unterwelt verbracht.

Es ist ersichtlich, dass sich beide Erzählungen um Karma drehen. Die Handlungsabschnitte sind miteinander verbunden und weisen einen kausalen Zusammenhang auf, im Zentrum steht das Karma.³²⁵

Insgesamt gibt es 146 Erzählungen (63,5%) im *Yeyu qiudeng lu*, die eine solche oder ähnliche Struktur aufweisen.³²⁶ Diese Erzählungen sind nach folgender Struktur angelegt: Die Figur führt ein glückliches oder tragisches Leben; der Grund liegt darin, dass das Glück oder das Elend des Lebens vom Karma bestimmt ist. Das heißt, dass die Figur selbst oder ihre Vorfahren einst etwas Gutes oder Böses getan hat/haben. Verhält sich eine tragische Figur später tugendhaft und moralisch gut und erweist Wohltaten, so erhält/erhalten diese Person oder ihre Nachkommen ein Sprungbrett zur Unsterblichkeit oder ein gutes Lebensende in der Menschenwelt. Wenn eine glückliche Figur aber sich später nicht tugendhaft und moralisch gut verhält, dann wird ihr

³²⁵ Hierzu vgl. auch die Erzählung *Fuzi shenqiang* [Nr.1-3-3], die ebenso ein gutes Beispiel abgibt und bereits im Abschnitt § 1.2 analysiert wurde.

³²⁶ Siehe „Anhang E“, die mit „*“ gekennzeichneten Erzählungen gehören zu dieser Kategorie.

oder ihren Nachkommen diese Tat vergolten werden. So entsteht ein Kreislauf des Karmas innerhalb einer Familie, mit einfachen Worten: „Gutes wird mit Gutem vergolten und Böses mit Bösem“. Dies ist meiner Meinung nach die Weltordnung, an die Xuan Ding bzw. seine soziale Gruppe geglaubt hat.

Wie die Forschung Liu Wenjuans zeigt, ist es eine Besonderheit, dass die chinesische Erzählliteratur viele Geschichten über das Karma enthält. Liu fasst zusammen, dass das chinesische Karma zudem von konfuzianischem, buddhistischem und daoistischem Denken geprägt ist. Zum Beispiel ist das Karma in der buddhistischen Vorstellung nur auf das Individuum begrenzt; dennoch fungiert es in China unter Einfluss von der konfuzianischen Doktrin von *zongfa* 宗法 (Patriarchat) und der daoistischen Doktrin von *chengfu* 承負 („Belastung“, nämlich: man wird die Sünden anderer Person belastet) auch innerhalb eines Klans. Auf der anderen Seite ist die Vergeltung unter dem ursprünglich chinesischen Aspekt nur auf dieses Leben begrenzt, dennoch fungiert sie unter dem Einfluss der buddhistischen Doktrin von Samsara auch im Nachleben. Allerdings neigt die Grundlage der Vergeltung den konfuzianischen Doktrinen zu. Den Erzählungen in den chinesischen Erzählliteraturen nach zu urteilen ist die Idee des Karmas bereits in der Gedankenwelt der Chinesen verwurzelt gewesen.³²⁷

Wie wir gleich im nächsten Kapitel sehen werden, ist die Gedankenwelt Xuan Dings ebenso von Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus beeinflusst und doch ist der Konfuzianismus die Grundlage seiner Gedankenwelt. Wie die meisten Gebildeten in der chinesischen Geschichte hat Xuan Ding auch einen Glauben an das Karma, welches sowohl in seiner Gedankenwelt als auch in seinem Werk eine wichtige Rolle gespielt hat.

³²⁷ Siehe LIU Wenjuan 2004: 402-403.

Kapitel V.

Gedankenwelt des Xuan Ding

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, haben die Gelehrten den niedrigrangigen Gebildeten in der späten Qing-Zeit wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Das Ziel der vorliegenden Arbeit liegt darin, durch die Aufarbeitung von Xuan Ding und dem *Yeyu qiudeng lu* der zukünftigen Forschung einen neuen Zugang zu bieten. Xuan Ding war einer der niedrigrangigen Gebildeten jener Zeit. Dieses Kapitel möchte auf seine Gedankenwelt eingehen, denn mit solch einer Analyse kann man möglicherweise Rückschlüsse auf die Mentalität der sozialen Gruppe der niedrigrangigen Gebildeten ziehen.

Die Gedankenwelt Xuan Dings wurde bereits ansatzweise diskutiert. Zum Beispiel ist Mao Chengkun der Meinung, dass Xuan Ding von der buddhistischen Vorstellung der Weltflucht und der daoistischen Vorstellung der Unsterblichkeit geprägt gewesen sei. Außerdem habe er am Aberglauben über das Schicksal, Karma sowie korruptes *fengshui* 風水 festgehalten, was einem Konflikt zwischen traditionellen Vorstellungen und fortschrittlichen Ideen bzw. zwischen dem buddhistischen Denken und dem Elend der Realität hervorrufe.³²⁸ Yang Hailong geht davon aus, dass Xuan Dings Denken ein chaotisches System gewesen sei, welches auf „konfuzianistischer Demokratie“ basiere und von Buddhismus und Daoismus ergänzt werde.³²⁹ Auch Yue Chengcheng glaubt, dass Xuan Dings Gedanken eine widersprüchliche Mischung aus Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus gewesen seien.³³⁰ Unter allen Gelehrten haben nur diese drei Forscher der Gedankenwelt Xuan Dings ein paar Sätze gewidmet. Eine systematische Erörterung dazu wurde bis heute noch nicht geleistet.

Die Forschung zur Gedankenwelt einer Person sieht sich mit man-

³²⁸ MAO Chengkun 2007: 13.

³²⁹ YANG Hailong 2009: 10.

³³⁰ YUE Chengcheng 2010: 10.

nigfaltigen Schwierigkeiten konfrontiert. Zum Beispiel sagt Hamlet: „Frailty, thy name is woman!“ (*Hamlet*, Akt 1: Szene 2) Aber wessen Meinung ist das? Ist das eine Bewertung von Hamlet, als eine Figur des Dramas, gegenüber seiner Mutter? Ist das eine Bewertung der Königin Gertrud durch Shakespeare, als der Autor des Dramas? Oder ist es bloß eine Bewertung von Shakespeare als Mann zu einer gewissen Frau aus seinem Leben, und er lässt Hamlet für sich sprechen? Außer Shakespeare weiß dies niemand. Die Geschichte allein kann beim Leser unterschiedliche Verständnisse hervorrufen; dennoch haben wir keine Chance, Shakespeare persönlich zu fragen. Das gleiche trifft auf Xuan Ding zu. Xuan Ding hat auch keine besonderen Schriften hinterlassen, in denen er seine Gedanken vorstellt. Den einzigen Zugang in seine Gedankenwelt bieten uns heute die Kommentare im *Yeyu qiudeng lu*. Im Abschnitt § 2.4 wurde bereits dargelegt, dass die Kommentare teilweise außerhalb der Erzählungen stehen und eigentlich als ein zusätzlicher Teil der Erzählliteratur gelten, durch die die Emotionen und Wertvorstellung des Autors erklärt werden können und daraufhin der Autor als eine zusätzliche Figur des Werkes gestaltet werden kann. Als Notbehelf wird dieses Kapitel auf die Erzählungen und hauptsächlich auf die Kommentare im *Yeyu qiudeng lu* eingehen, um die Gedankenwelt so weit rekonstruieren wie es möglich ist. Dennoch ist eine präzise und vollständige Darstellung der Gedankenwelt Xuan Dings unmöglich und deshalb nicht zu erwarten; durch die Analyse der Kommentare aber können zumindest Abweichungen minimiert werden.

§ 5.1 Xuan Dings eigene Interpretationen

Im *Yeyu qiudeng lu* gibt es insgesamt 19 Stellen, die als Xuan Dings eigene Darlegungen über seine Ideen gelten.

Stelle 1: In der Erzählung *Yinyan* 銀雁 [Nr. 1-1-2] erzählt Xuan Ding die Lebensgeschichte des elternlosen Mädchens Yinyan, das von seiner Tante misshandelt wurde, aber trotzdem sehr pietätvoll und barmherzig war. Yinyan spendete unter anderem einem buddhistischen Tempel viel Geld und erwies viele Wohltaten. Schließlich waren ihre Kinder und Nachkommen in den späteren Generationen wohlhabend. Xuan Ding kommentiert:

Ich sah einst, dass einige Familien wohlhabend sind, obwohl ihre Tugend und Begabung mitnichten dazu passen. Daher mussten die Moral und Errungenschaft ihrer Vorfahren sehr hervorragend gewesen sein.

嘗見席豐履厚之家，其德其才絕不稱是。蓋其祖德宗功必有大過人處。³³¹

Dass nicht tugendhafte Familien wohlhabend sind, scheint für Xuan Ding eine Ungerechtigkeit zu sein; der Grund hierfür ist seiner Meinung nach auf die Moral der Ahnen zurückzuführen. An dieser Stelle interpretiert Xuan Ding sein Verständnis von Karma und die Wichtigkeit der Moral.

Stelle 2: *Jialing pei* 迦陵配 [Nr.1-1-7] ist eine lange buddhistische Erzählung, deren Handlung hier unwichtig ist. Allerdings ist Xuan Dings Kommentar zum Buddhismus von Bedeutung:

Ich habe einst gesagt, dass die Buddhisten die menschlichen Begierden überwinden wollen, die die Menschen wirklich bekümmern. Falls sich alle Menschen zum Buddhismus bekehrten, würden [in der Welt keine Menschen mehr sein und auch] die Samen des Buddhismus zugrunde gehen.

吾嘗謂佛子斷人慾，真苦惱眾生。若舉世盡趨其教，恐佛種斷矣。³³²

115

An dieser Stelle soll daran erinnert werden, dass Xuan Ding den Buddhismus im *Xiashan* des *Sanshiliu sheng fenduo tuyong* ebenso kritisiert: „Ich hoffe, dass Männer und Frauen ihre Herzen behalten, die Hölle ist unbeschreiblich tief.“ (siehe § 4.4) Dieser Kommentar ermahnt den Buddhisten, zu seiner menschlichen Natur zurückzukehren und das buddhistische Leben aufzugeben. Beide Stellen tadeln also den Buddhismus.

Stelle 3: *Yuhong ce* 玉紅冊 [Nr.1-1-13] berichtet, dass es in der Unterwelt ein Heft namens *yuhong* gibt, in dem die Wohltaten einer Person protokolliert werden und das nach dem Tod einer Person dazu dient, die Sünden der Person feststellen zu können. Xuan Ding kommentiert im Anschluss:

³³¹ XUAN Ding 1877b: Kap. 1: 10.

³³² Ebd.: Kap. 1: 29.

Das Schlachtmesser niederlegend wird man sogleich zum Buddha, warum kann es so schnell und einfach sein? In einer ausweglosen Lage entdeckt man in sich das Bodhicitta, man legt ein großes Gelübde ab, so wird der Verdienst verdoppelt. Die höchste Gottheit erkennt dich in diesem Leben an und begnadigt dich für dein vorheriges Leben, darin besteht die Moral der Gottheit; sonst gerät man in die Hölle, wo findet man den Ausweg noch? Wenn man diese Geschichte wiederholt liest, ist es so, wie die Morgenglocke und die Abendtrommel³³³ zu hören, die die Menschen erwecken können. 放下屠刀，立地成佛，何速且易也？人當愧悔已極，發菩提心，立廣大願，功更倍焉。上帝佳其現在，恕其既往，正上帝愛人以德處。否則身陷泥犁，尚有自新之路耶？三復此篇，可儻晨鐘暮鼓，喚醒衆生。³³⁴

Im Gegensatz zur Stelle 2 interpretiert Xuan Ding hier die buddhistischen Ideen: Sobald man die Fehler bereut hat, wird man aus den Weiten des Elendes befreit (hierzu siehe auch Stelle 18).

Stelle 4: Xi Daliu 奚大瘤 [Nr. 1-1-14] erzählt, dass die Titelfigur Xi Daliu eine unheilbare bösartige Geschwulst an der Taille hatte; ein Daoist führte ihn in eine Höhle und hieß ihn dort für 49 Tage still zu sitzen und zu meditieren; dann würde er wieder gesund werden. Nachdem der Daoist ihn verlassen hatte, fühlte Xi, dass viele Mädchen durch die sieben Öffnungen seines Kopfes in seinen Körper eingingen und sich in der Geschwulst niederließen. Eines Tages trat ein Mädchen aus seinen Augen aus; am folgenden Tag eines aus seinen Ohren; am dritten Tag verließ eines seinen Körper durch die Nase; am vierten Tage ein weiteres durch seinen Mund; am fünften Tag kam eines aus seinen Poren hervor; und am sechsten Tag juckte ihm das Herz, bevor eines seinem Hinterkopf entstieg. Die sechs Mädchen waren alle von großer Schönheit, so dass Xi der Verführung nicht widerstand und mit ihnen sechs Kinder zeugte; die sechs Mädchen brachten ihre sechs Kinder in die Geschwulst zurück, und Xis Krankheit wurde schlimmer. Glücklicherweise kehrte der Daoist rechtzeitig zurück und rettete Xi, indem er die Mädchen aus der Ge-

³³³ Jeder buddhistische Tempel ist mit einer Glocke und einer Trommel ausgestattet. Am Morgen wird die Glocke geschlagen und am Abend die Trommel. Legenden berichten, dass der Klang der Glocke und der Trommel die Menschen aus den Weiten des Elends befreien können.

³³⁴ XUAN Ding 1877b: Kap. 1: 38.

schwulst vertrieb. Xuan Ding kommentiert diese Erzählung:

Buddha hält die Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper und Denken für sechs Feinde. Die Feinde sind die menschliche Natur. Kann man sie beherrschen, ist sie Natur; lässt man sie gewähren, so wird sie zum Feinde.

佛以眼耳鼻舌身意為六賊。其賊也，即其性也。忍制之則曰性，縱恣之則曰賊。³³⁵

Wieder interpretiert Xuan Ding hier die buddhistischen Ideen: Der Buddhismus hält Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper und Geist für die menschlichen „sechs Basen“, während Form, Geräusch, Geruch, Geschmack, Gefühl und Gedanke die „sechs Stäube“ sind. Das heißt, dass die sechs Basen an sich eigentlich sauber sind und erst schmutzig werden, wenn sie von den sechs Stäuben bedeckt werden. Xuan Ding geht davon aus, dass man die menschliche Natur zügeln und die menschlichen Begierden nicht frei gewähren lassen soll.

Stelle 5: Mit *Fuzi shenqiang* 父子神鎗 [Nr.1-3-3] legt Xuan Ding wieder sein Verständnis über das Karma dar. Er zeigt, dass die Monster im Berg die Nachkommen menschlicher Vorfahren sind und deren Sünden abbüßen müssen, indem sie gejagt werden (Zitat siehe § 1.2). Das heißt, wenn die Vorfahren sündhaft gelebt haben, besteht die Möglichkeit, dass die Nachkommen zu unmenschlichen Wesen werden und in katastrophale Umstände geraten.

Stelle 6: *Fuzi tongri chenghun jie yuanpei* 父子同日常婚皆元配 [Nr. 1-3-10] erzählt die Geschichte einer Familie, die viele Tragödien erlebt hat, aufgrund ihrer Tugend aber schließlich wohlhabend wurde. Xuan Ding kommentiert:

Ein Baum ist erst nach hundert Jahren üppig, sein Wachstum muss blühend sein. Eine geplagte Familie wird wohlhabend, ihre Geschichte muss wunderbar sein. [...] Wenn man die Ursache erforscht, gibt es nur ein Wort, nämlich die Tugend.

百年之樹始華，其艷必穠。積困之家發跡，其事必奇。... 要其所根者，仍惟一字，曰德。³³⁶

Diese Textstelle ähnelt den Stellen 1 und 5, wobei Xuan Ding sein

³³⁵ Ebd.: Kap. 1: 42.

³³⁶ Ebd.: Kap. 3: 43.

Verständnis des Karmas interpretiert: Es sei kein Zufall, sondern vom Karma bestimmt wird, wenn eine Familie reich wird. Er betont hier erneut die Moral oder Tugend als den Grund für den Wohlstand einer Familie.

Stelle 7: *Lunü quan* 鹿女泉 [Nr.1-4-9] erzählt das schöne Märchen von einer Hirschkuh, die ein menschliches Kind gebar, das später zum Himmel hinauf flog. Xuan Ding postuliert, dass solch eine Geschichte

im Prinzip mitnichten passieren kann, aber emotional vielleicht möglich ist.

理之所必無，情之所或有也。³³⁷

Dieser Kommentar zeigt, dass Xuan Ding an solche Wunder wohl nicht glaubt. Dennoch hegt er die Hoffnung, dass solche schönen Ereignisse passieren könnten.

Stelle 8: *Tie zanzi* 鐵簪子 [Nr.1-4-10] erzählt, dass es in der Familie Zheng 鄭 Zwillingsbrüder gab. Der ältere Bruder war kaltherzig und erbarmungslos, während der jüngere pietätvoll und barmherzig war. Um den älteren Bruder zu retten, gab der jüngere sich als älterer aus und ließ sich verhaften. Um an das Vermögen seines jüngeren Bruders zu kommen, versuchte der ältere nun, seinen Bruder im Gefängnis töten zu lassen. Dieser wurde von einer Fuchsfée unterstützt, so dass er gerettet wurde. Schlussendlich erlangte der jüngere Bruder die Unsterblichkeit und wurde Hauptverwalter am Kunlun 崑崙-Berg. Xuan Ding kommentiert:

Der Unterschied zwischen den beiden Brüdern ist der zwischen Gottheit und Mensch, zwischen Mensch und Tier. [...] Ich sagte einst, ob man Reichtum, Ansehen, Versagen oder Erfolg erlangt, ist himmlisches Schicksal; ob man aber Gottheit, Weiser, Unsterblicher oder Buddha wird, entscheidet man selbst.

若二鄭者，別仙凡之遠矣，判人禽之關矣。... 余嘗謂，富貴窮通，其權操於天；神聖仙佛，其權操於己。³³⁸

An dieser Stelle geht es wieder um das menschliche Schicksal. Xuan Ding glaubt, dass ein Mensch ohne Tugend nur als ein Tier betrach-

³³⁷ Ebd.: Kap. 4: 23.

³³⁸ Ebd.: Kap. 4: 29.

tet werden kann. Die Tugend bestimme darüber, ob man später ein Unsterblicher werden könne.

Stelle 9: *Bingtān yuán* 冰炭緣 [Nr.1-4-13] erzählt ein interessantes Märchen: Das Reich von Eis und das von Feuer befanden sich tausend Meilen voneinander entfernt und eine lange Straße verband die beiden Reiche. Dennoch hatten sie sich seit langem keinen Besuch abgestattet. Eines Jahres erkrankte der Feuer-König und benötigte unbedingt einen Eis-Pfirsich als Arzneimittel. Ein Gesandter wurde ins Eis-Reich geschickt und kehrte mit einem Eis-Pfirsich zurück. Der Feuer-König genas. Um die Freundschaft zu pflegen, wollten beide Reiche eine Hochzeitsallianz bilden. Als aber der Feuer-Prinz zur Hochzeit ins Eis-Reich reiste, war ihm furchtbar kalt; da die Eis-Prinzessin ebenso einen eiskalten Körper hatte, starb der Feuer-Prinz am darauffolgenden Tag. Ein Krieg brach aus. Da die Eis-Prinzessin glaubte, dass der Krieg ihretwegen begonnen wurde, beschloss sie, sich der Gottheit zu opfern. Eine Göttin kam und half daraufhin dem Eis-Reich, den Angriff des Feuer-Reiches niederzuschlagen. Danach verwandelte sich die Eis-Prinzessin in einen Phönix und stieg gemeinsam mit der Göttin ins Paradies auf. Die beiden Reiche brachen ihre Beziehungen ab. Xuan Ding kommentiert:

119

Da die Welt *yang* und *yin* hat, kommen daher Winter und Sommer ins Dasein. Sie harmonisieren so miteinander, dass die vier Symbole entstehen und alle Lebewesen erschaffen werden. Obwohl die Eis-Prinzessin von Moral und Tugend war, kann das *yin* für sich [ohne *yang*] schließlich nicht leben und so muss das große *yin* sterben.³³⁹ Wieso musste [das Eis-Reich] erst, als der Abgesandte geschickt worden war und tausend Reiter gekommen waren, realisieren, dass dies unglücklich war? Deswegen kümmerte sich der Weise um die Welt und schuf die Lehre von Mitte und Maß. 天地有陽即有陰，有寒即有暑，往來消長，然後四象成，萬物茁焉。若冰主者，品非不高，行非不潔，卒之枯陰不生，老陰必死。又何待一使遙通，萬騎沓至，始謂之不祥哉？此聖人所以為天下萬事慮，而立中庸之說。³⁴⁰

³³⁹ Hier bedeutet, dass *yin* (nämlich die Eis-Prinzessin in der Erzählung) ohne *yang* (den Feuer-Prinz) nicht überleben kann; oder wenn *yin* zu groß wird, muss sie schließlich sterben, obwohl sie eine tugendhafte Frau ist.

³⁴⁰ XUAN Ding 1877b: Kap. 4: 36.

Mit der Diskussion über die chinesische traditionelle Kosmologie (nämlich, die Symbole *yin* und *yang* müssen harmonisieren, fehlt ein Symbol, kann das andere nicht überleben und ist unglücklich) legt Xuan Ding die Bedeutung der konfuzianischen Lehre von *zhongyong* 中庸 (Mitte und Maß) dar. Er geht davon aus, dass eine Welt ohne die konfuzianische Lehre von „Mitte und Maß“ unter Kriegswirren leiden wird. Anders gesagt, entspricht „Mitte und Maß“ der Grundlage der Harmonie. Xuan Ding hat den Krieg selbst erlebt; seine Meinung zu *zhongyong* zeigt, dass er gegen den Krieg argumentiert.

Stelle 10: *Beiji biyedao* 北極毘耶島 [Nr.1-4-15] erzählt, wie Student Zhu 朱 wegen eines Schiffsunglückes auf einer einsamen Insel landete. Die Einwohner dort führten ihn zu ihrem Anführer, einem Daoisten, der Zhu erzählte, dass die Insel sehr weit entfernt vom Festland liege und er auf eine günstige Möglichkeit warten müsse, um zurückfahren zu können. Der Daoist bat den Studenten darum, in der Zwischenzeit seinen Schüler im konfuzianischen Kanon zu unterrichten; Zhu war es aber nicht erlaubt, den Schüler zu sehen. Im Unterricht saß der Schüler hinter einer Trennwand. So vergingen zwei Jahre. Eines Tages sagte der Daoist, dass die Zeit gekommen wäre und Zhu in ein paar Tagen zurück auf das Festland reisen könne. Außerdem eröffnete der Daoist dem Studenten das Geheimnis der Insel: Auf der Insel befinden sich viele höllenartige Höhlen, in welche der Oberste Gott böartige Wesen wie Dämonen und Gespenster einsperre. Wäre die Zeit für ein Verhängnis gekommen, wurde eines von ihnen freigelassen, um nach China zu fahren und dort Unheil zu stiften. Der Student aber verstand nicht, warum überhaupt Unheil in China stattfinden sollte. Der Daoist antwortete daraufhin, dass dies vom Karma abhängig und unvermeidlich sei. Er hatte Zhu gebeten, diesen Schüler (ein Dämon) zu lehren, so dass er als gebildetes Wesen weniger Unheil in China stiften würde. Bevor Zhu aufbrach, sah er seinen Schüler: ein Python mit neun Menschenköpfen. Als Jahre später die Taiping-Rebellion ausbrach, war Zhu schon verstorben. Eines Tages marschierte ein König der Taiping mit seinen Truppen zufällig an Zhus Grab vorbei und der König sprach verblüfft: „Ah! Herr Zhu, mein Lehrer!“ Nachdem er vor dem Grab Opfer dargebracht hatte, verließ er den Ort. Xuan Ding kommentiert:

Ich habe einst gehört, dass die Seeleute vor den Seegespenstern und Yakshas Angst haben, deswegen werfen sie auf ihrer Fahrt immer

die vorher gesammelte Asche von beschriebenen Papieren mit dem Wind in die Luft. Falls diese Dämonen ein bisschen Asche schlucken, werden sie sofort fügsam und davon begeistert sein, dann verschwinden sie. Da die Monster die „Schriften der Weisen“ im Bauch haben, konnten sie erst in China geboren werden. So wird klar, dass die Schriften magisch sind. Aber die kantonesischen Banditen (Taiping-Armee) gingen rücksichtslos vor und verbrannten die Bücher, worin liegt der Grund? Auch die Bücher, die meine Familie seit drei Generationen gesammelt hat, litten unter dem Verhängnis des Kaisers Shihuangdi (wurden von den Banditen verbrannt). Während ich diese Stelle niederschreibe, vergieße ich Tränen.

嘗聞，駕海舶者患海鬼夜叉，每鼓浪覆舟必以預蓄字紙灰當風一揚，彼得灰一口即帖服鼓舞而退。蓋彼腹有聖人字跡，始投生中華耳。觀此愈徵文字若是靈異。然粵匪之猖獗也，首在燒毀書籍，又何故歟？余家三世所藏盡付祖龍之劫，秉筆至此涕泗滂沱。³⁴¹

In der Erzählung zeigt Xuan Ding zuerst, dass die Verhängnisse vom Karma bestimmt werden und nicht zu vermeiden sind. Durch die Handlung und den Kommentar wird seine Meinung deutlich geschildert, dass alle Lebewesen im Reich der Mitte, egal ob Mensch oder Dämonen, die konfuzianische Lehre verstehen und sie verinnerlichen sollten. „Schriften der Weisen“ im Text verweist hier auf „die Lehre der Meister“ und damit auf den Konfuzianismus. In der Erzählung verhält sich die Figur des Königs von Taiping (der Python) sehr konfuzianisch und verehrt seinen Lehrer sehr, was meines Erachtens Xuan Dings Hoffnung widerspiegelt, dass die Taiping Banditen in der Wirklichkeit auch ein wenig gebildet wären und die chinesische Kultur nicht sabotieren hätten.

Stelle II: In *Gaipi* 丐癖 [Nr.1-5-14] wird erzählt, dass die Familie des Studenten Hua 花 ihm ein großes Vermögen hinterließ. Er heiratete fünf Töchter aus einer reichen Familie, mit denen er fünf Söhne hatte. Dennoch gab er eines Tages seine Karriere, sein Vermögen sowie seine Familie auf und reiste als Bettler durch das Land. Niemand wusste, wo er war. Jahre später arbeiteten zwei seiner Söhne als Beamte in verschiedenen Städten, während die anderen drei in der Heimat den Haushalt verwalteten. Eines Tages trafen sich die fünf Söhne und erzählten sich, dass sie einst am selben Tag, aber an ver-

³⁴¹ Ebd.: Kap. 4: 39-42.

schiedenen Orten ihren Vater gesehen hatten. Da erst begriffen sie, dass ihr Vater schon ein Unsterblicher geworden war. Xuan Dings Kommentar lautet:

Eine Flasche und eine Schale in der Hand, wanderte Student Hua zwischen Gebirgen und Gewässern. Als er alles rücksichtslos aufgab, betrachtete er seine Frau und Söhne als überflüssig, wie kalt-herzig war er! Oder er besaß eine weise Intelligenz? So wusste er, dass [eine Familie] zerfallen wird, obwohl sie sehr blühend ist.
花孝廉一瓶一鉢，雲水往來。當其撒手懸崖，視妻子如敝屣，亦何其忍哉！或別有慧根，知滿場袍笏終有散場時耳？³⁴²

Durch diesen Kommentar teilt Xuan Ding seine Ansicht mit, dass das materielle Leben ein Hindernis auf dem Weg zur Unsterblichkeit ist. Um die Unsterblichkeit zu erlangen, muss man die Menschenwelt demnach verlassen. Die Haupthandlung der Erzählung lautet also: Student Hua verzichtete auf Karriere, Geld, Ehefrau, Kinder und verließ die Menschenwelt als Bettler, bevor er schließlich die Unsterblichkeit erlangte. Derartige Ideen lassen sich auf den Daoismus zurückführen.³⁴³

³⁴² Ebd.: Kap. 5: 38.

³⁴³ Im *Baopuzi* 抱朴子 und im daoistischen Kanon *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (*Sieben Zettel aus dem Büchersack der Wolken*) zum Beispiel findet man ähnliche Argumentationen vom materiellen Leben als Hindernis auf dem Weg zur Unsterblichkeit (siehe GE Hong 1936: 20; *Daozang* 道藏 1992: Buch 22: 633). Ji Kang 嵇康 (223–263) legt fünf Hindernisse für die daoistische Unsterblichkeit fest: Ruhm und Reichtum, Liebe und Hass, luxuriöses Leben, maßloses Essen und Trinken sowie erschöpfte Lebenskraft (siehe Ji Kang 1936: 21). Offensichtlich interpretiert Xuan Ding in seiner Erzählung die Methoden zur Erlangung der Unsterblichkeit: die Weltflucht. Außerdem ist es sehr wahrscheinlich, dass Xuan Ding sich vom *Honglou meng* inspirieren ließ, als er diese Erzählung verfasste. Forschungen zeigen, dass das *Honglou meng* Beziehungen zur daoistischen Philosophie aufweist (ZHOU Zuyan 2013: 4). Das berühmte Gedicht *Haoliao ge* 好了歌 (*Das Lied vom Guten und vom Ende*) aus dem *Honglou meng* schildert den Unterschied zwischen Menschen und Unsterblichen: „Alle wissen, es wäre gut, unsterblich zu sein; doch von Ruhm und Ehre wollen sie nicht lassen. Wo sind die Generäle und Kanzler von einst? In verfallenen Gräbern, bewachsen mit Gras, liegen sie. 世人都曉神仙好，惟有功名忘不了；古今將相在何方，荒冢一堆草沒了。 Alle wissen, es wäre gut, unsterblich zu sein; doch von Gold und Silber wollen sie nicht lassen. Immer jammern sie, es sei nicht genug; doch reicht es endlich, machen sie die Augen zu. 世人都曉神仙好，祇有金銀忘不了；終朝祇恨聚無多，及到多時眼閉了。 Alle wissen, es wäre gut, unsterblich zu sein; doch von ihrer

Stelle 12: In *Jicha tianxia wuyue sidu xianghuoshi* 稽查天下五嶽四瀆香火使 [Nr.1-6-11] wird erzählt, dass das Ehepaar Lu in der Schlussphase der Ming-Zeit lebte. Eines Tages bat ein Unsterblicher es, seine Tochter für fünf Jahre zu versorgen. Das Ehepaar gab ihm sein Wort und versorgte die Tochter gut. Fünf Jahre später kam der Unsterbliche zurück. Als Dankeschön brachte er das Ehepaar zu einer Insel, wo es schließlich auch Unsterbliche wurde und die Unruhe (d. h. den Untergang der Ming) umging. Xuan Ding kommentiert, dass das Ehepaar Lu

sein Wort hielt und nicht betrog, und so von dieser Welt abkom-

schönen Frau wollen sie nicht lassen. Solange der Mann lebt, spricht die Frau von Treue; doch ist er tot, geht sie mit einem anderen fort. 世人都曉神仙好,祇有姣妻忘不了;夫妻日日說恩情,夫死又隨人去了. Alle wissen, es wäre gut, unsterblich zu sein; doch von Söhnen und Enkeln wollen sie nicht lassen. Törichte Eltern hat es schon viele gegeben; doch wer hat schon folgsame Kinder gesehen? 世人都曉神仙好,祇有兒孫忘不了;癡心父母古來多,孝順兒孫誰見了.“ (CAO Xueqin 2006: 11-12; deutsche Übersetzung nach SCHWARZ/WOESLER 2010: 21). Demnach können normale Menschen Karriere, Geld, Ehefrau und Kinder nicht aufgeben. Mit anderen Worten, dies sind die vier Hindernisse auf dem Weg zur Unsterblichkeit. Xuan Dings Erzählung beschäftigt sich mit dem gleichen Thema. Das *Haoliao ge* dient als eine Vorausnahme für die folgenden Ereignisse: Zhen Shiyin 甄士隱 verließ seine Familie mit einem daoistischen Bettler und wurde schließlich ein Unsterblicher (Xuan Dings Erzählung ähnelt dieser Handlung). Besondere Aufmerksamkeit verdient der folgende Satz aus dem Kommentar: „Eine Familie wird zerfallen, obwohl sie sehr blühend ist.“ Dieser Ausdruck lässt sich ebenfalls auf das *Honglou meng* zurückführen. In diesem Werk beschrieb Cao Xueqin 曹雪芹 (1724–1764) den Verfall der Familie Jia 賈. Am Beginn des Romans deutet Cao Xueqin mehrfach den Schluss seines Werkes an; beispielsweise im folgenden Gedicht: „Trotz Bemühungen für ein ganzes Leben, werden Blüte und Pracht letztendlich verfallen; Trauer und Freude sind alle illusorisch, seit alters ist alles ein Traum und komisch. 浮生著甚苦奔忙,盛席華筵終散場;悲喜千般皆幻渺,古今一夢甚荒唐.“ (CAO Xueqin 2006: Einleitung. Schon als Manuskript existierte das *Honglou meng* in vielen verschiedenen Versionen, die von Schwarz und Woesler für die deutsche Übersetzung genutzte Version enthält dieses Gedicht nicht); auch: „Elende Hütten und leere Hallen, wo einst blühende Familien wohnten; welkes Gras und dürre Bäume, wo einmal gesungen und getanzt wurde. 陋室空堂,當年笏滿床;衰草枯楊,曾為歌舞場.“ (Ebd.: 12; deutsche Übersetzung nach SCHWARZ/WOESLER 2010: 21-22) Das *Honglou meng* bietet dem Leser eine traurige Einsicht: Pracht und Blüte sind nur Schein: „Es bleibt letztendlich nichts übrig als ein kahler Fleck Erde 落了片白茫茫大地真乾淨.“ (Ebd.: 56; deutsche Übersetzung modifiziert von SCHWARZ/WOESLER 2010: 106), wie Cao Xueqin schreibt. Der Kommentar von Xuan Ding weist ähnliche Ideen auf, nämlich, dass das Leben eine Illusion ist und schließlich zugrunde gehen wird (vgl. auch Stelle 13). Hierzu vgl. auch POHL 2007: 13.

men konnte; die Vertrauenswürdigkeit sollte man nicht vernachlässigen!

然諾不欺，遂得脫身天外，信之一字，可忽乎哉？³⁴⁴

Mit dieser Erzählung und diesem Kommentar interpretiert Xuan Ding wieder sein Verständnis der Tugend. Er geht davon aus, dass die Vertrauenswürdigkeit (*xin* 信) zu einem wichtigen Schlüssel der Unsterblichkeit bzw. zu einer guten Vergeltung zählt.

Stelle 13: *Gu Sizhoucheng* 古泗州城 [Nr.1-7-16] berichtet von einer Überschwemmung, welche die Stadt Sizhou während der Ming-Zeit heimsuchte. Erst in der Qing-Zeit ging das Wasser zurück und hinterließ eine Stadt in Trümmern. Ein auswärtiger Gast passierte die Stadt und übernachtete in einem Vorort. Im Traum ging er in die Stadt, als wäre er in seine Heimat zurückgekehrt und hätte seine Frau gesehen. Als er später nach Hause zurückkehrte, erfuhr er, dass seine Frau in derselben Nacht auch geträumt hatte, dass er nach Hause gekommen war. Xuan Ding kommentiert:

Eigentlich gibt es nur Trümmer, woher kommt die Stadt? In Nebel und Wolken sieht man die verlorenen Häuser, worin liegt der Grund? Buddha sprach: „Wie ein Traum, eine Illusion, eine Blase und ein Schatten; wie Tau und auch wie ein Blitz.“ Das ist bündig und klar, doch leider verstehen die Menschen es nicht.

屢餘沙磧，市井何來？眼底煙雲，門庭依舊，又何故歟？佛云：“如夢幻泡影，如露亦如電。”明白了當而言之，惜世人不悟耳。³⁴⁵

Hier wird reine buddhistische Ideen diskutiert, als Quelle lässt sich das *Jin'gang jing* 金剛經 (*Das Diamant Sutra*) bestimmen: „Alle bedingten Dharmas sind wie ein Traum, eine Illusion, eine Blase und ein Schatten. Sie sind wie Tau und auch wie ein Blitz. So sollte über sie meditiert werden. 一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀.“³⁴⁶ An dieser Stelle legt Xuan Ding seine Ansicht dar, dass die Welt eigentlich eine Illusion ist. Ähnliche Darlegung findet sich in Stelle 11.

Stelle 14: *Caolong zhenren* 草龍真人 [Nr.2-1-6] ist eine daoistische Erzählung, die Handlung ist hier unwichtig, allerdings ist Xuan Dings

³⁴⁴ XUAN Ding 1877b: Kap. 6: 41.

³⁴⁵ Ebd.: Kap. 7: 40-41.

³⁴⁶ Siehe *Dazang jing* 大藏經 1992: Buch 8: 752; deutsche Übersetzung nach DO/GRAULICH 2010: 109.

Kommentar zum Daoismus von Bedeutung:

Die daoistische Alchemie ist eine heterodoxe Lehre. [...] [Wenn man diese ausübt], läuft man in eine unerwartete Katastrophe.
道家爐火，旁門也。... 未有不慘遭奇禍者。³⁴⁷

Der Kommentar zeigt, dass Xuan Ding keineswegs an die daoistische Alchemie geglaubt hat. Diese Stelle kann als scharfer Tadel an daoistischen Kultivierungsmethoden verstanden werden.

Stelle 15: *Bai Yunxian* 白雲仙 [Nr. 2-3-1] erzählt, dass ein Daoist sich auf dem Lushan 廬山-Berg kultivierte. Er hielt einen Kranich und einen Affen. Eines Tages raffinierte der Daoist zwei alchemistische Pillen. Er gab den beiden Tieren eine Pille und ermahnte sie, dass sie nach der Einnahme auf gar keinen Fall Wasser trinken sollten. Der Daoist nahm die andere Pille ein und flog zum Himmel hinauf. Der Kranich und der Affe nahmen je eine Hälfte der anderen Pille ein, doch der Kranich konnte den Durst nicht ertragen, trank Wasser und starb. Der Affe ertrug die Qualen und erlangte Unsterblichkeit, so dass er sich schließlich in einen Mann verwandelte. 16 Jahre später betrat der Affe in Menschengestalt die Menschenwelt. Unter dem Namen Yuan 袁 (es deutet an, dass er ein Affe [猿] war) war er als Arzt tätig, um Wohltaten zu erweisen. Eines Tages begegnete er unterwegs einem Mädchen. Durch seine übernatürlichen Augen erkannte er, dass das Mädchen der Kranich war, allerdings hatte das Mädchen alle Erinnerungen an ihr Vorleben verloren und erkannte den Affen nicht mehr. Herr Yuan erzählte dem Mädchen ihre Vorgeschichte und versuchte sie zu überzeugen, sich weiter zu kultivieren und die Menschenwelt zu verlassen. Das Mädchen glaubte ihm dennoch nicht, Yuan verließ sie daraufhin. Das Mädchen, das den Namen Bai Yunxian trug, war derweil bereits mit einem Studenten verlobt, der unglücklicherweise noch vor der Hochzeit verstarb. Die Mutter des Studenten schlug daraufhin vor, dass Yunxian stattdessen ihren Adoptivsohn Li heiraten solle. Die Eltern von Yunxian stimmten zu, ohne sie zu informieren. Yunxian erfuhr die Wahrheit erst einen Monat nach der Hochzeit und hielt dies für eine Unkeuschheit, so dass sie einen Selbstmordversuch unternahm. Sie wurde gerettet und lebte fortan im Zölibat. Sie bereute, dass sie die Ermahnung von Herrn Yuan missachtet hatte. Eines

³⁴⁷ XUAN Ding 1880: Kap. 1: 21.

Tages, als sie Meditation übte, sah sie Yuan auf sich zu kommen. So starb sie und in diesem Moment konnte man einen großen Kranich zum Lushan-Berg fliegen sehen. Betrachten wir den Kommentar von Xuan Ding:

Es gibt sicherlich zahlreiche Menschen in der Welt, die loyale Beamte oder pietätvolle Kinder sind, aber wie Frau Bai unabsichtlich tugendlos gehandelt haben. Wie können sie alle durch die Hilfe von Herrn Yuan die Unsterblichkeit erlangen? Da Frau Bai Li geheiratet hat, ist sie unkeusch geworden. Dass Herr Yuan dies vorher wusste, aber nicht vermeiden konnte, war alles vom Karma bestimmt. Auch der höchste Weise kann nichts dagegen tun. Ach! Das quält mich sehr und macht mich traurig.

天壤茫茫，凡忠臣孝子窮其遇，污其身，萬不得已如白氏女者，當不乏其人。安得盡遇袁而度之哉？至李氏誤適，一縷情絲幾為所縛。袁叟預知之，竟不能預奪之，良由宿世孽緣，堅若金石。雖上聖亦無如之何也。噫嘻！令我苦趣橫胸埋憂無地。³⁴⁸

Xuan Ding zeigt hier, dass loyale Beamte und pietätvolle Kinder (d. h. tugendhafte Menschen) mit Unsterblichkeit entlohnt werden sollten (wie Frau Bai in der Erzählung etwa das daoistische Ziel erreicht). Dennoch ist das Leben vom Karma so beeinflusst, dass sogar der Weise das Elend nicht beseitigen kann. Man muss es stattdessen ertragen.

Stelle 16: Wenden wir uns nun der Erzählung *Baochi jing* 保赤經 [Nr.2-5-4] zu: Ein Student fand im Berg Kongtong 崆峒 ein Buch, dessen Zeichen er nicht verstehen konnte. Später begegnete er im Berg Taihang 太行 einem Daoisten, der die Zeichen verstand und das Buch für ihn übersetzte. Das Buch sei die „*Baochi*“-Schrift, ein kindermedizinisches Werk. Fortan praktizierte der Student als Kinderarzt und heilte in seinem Leben mehr als 120.000 Kinder. Mit 84 Jahren starb er schließlich. Am darauffolgenden Tag kam der Daoist und beichtete am Sarg des Toten. Der Sarg leuchtete plötzlich auf und die Leiche verschwand. Der Student war zu einem Unsterblichen geworden. Man sagte, dass das Buch der eigentliche daoistische Schlüssel zur Unsterblichkeit war. Der Daoist hatte den Inhalt als medizinisches Werk nur erdichtet, um sich das Buch zu ergaunern, daher legte er die Beichte ab. Xuan Ding kommentiert:

³⁴⁸ Ebd.: Kap. 3: 4.

Statt eines weiteren Unsterblichen in den Bergen wäre es besser, dass ein weiterer aufrichtiger Edler in der Menschenwelt lebt. Die *Baochi*-Schrift ist fiktiv. Wieso braucht man unbedingt daoistische Schriften, um die Unsterblichkeit zu erlangen?

山中多一詭譎仙人，曷若世上多一誠篤君子。經名保赤，亦是虛文。何必丹經始能沖舉？³⁴⁹

Xuan Dings Ansicht ist deutlich zu erkennen: Hätte der Student gewusst, dass das Buch der Schlüssel zur Unsterblichkeit war, hätte er als Unsterblicher in den Bergen gelebt. Es sei eindeutig besser, dass er den Inhalt des Buches nicht kannte und als guter Arzt in der Menschenwelt Wohltaten erwies. Überdies sei die daoistische außerweltliche Kultivierung nicht der einzige Pfad zur Unsterblichkeit, sondern das Erweisen von Wohltaten in der Menschenwelt könne als Alternative dienen. Hier wird wieder die Bedeutung der Tugend diskutiert.

Stelle 17: *Weiwan shizhe* 委宛使者 [Nr.2-6-17] berichtet von einem gewissen Studenten, der eine große private Bibliothek besaß und sehr stolz darauf war. Eines Nachts kam ein alter Mann zu ihm und sagte: „Ich bin Weiwan-Bote, der Gott der Bücher. Ich habe deine Bücher für viele Jahre geschützt und verabschiede mich jetzt von dir.“ Der Student fragte: „Ist deine Amtszeit beendet? Kommt ein neuer Gott?“ Dieser antwortete: „Nein, ein Buchverkäufer kommt, so bin ich unnötig.“ Genau in diesem Moment wurde der Sohn des Studenten geboren. Jahre später hatte der Sohn, ein Verschwender, alle Bücher seines Vaters verkauft. Xuan Ding kommentiert dazu:

Der Buchgeist heißt „Chang'en“, dieser Weiwan-Bote aber betrachtet sich auch als ein Gott. Bei jeder Jahreszeit sollte man ihm frommherzig Blumen und Wein als Opfer darbringen, damit nicht nur die Bücherwürmer beseitigt werden, sondern auch die Familie darum bitten kann, dass keine schlechten Kinder in den nachkommenden Generationen auftauchen. Dennoch ist die Grundlage, die der Gott nimmt, die Tugend. Wenn ich sehe, dass eine Familie viele Bücher hat, weiß ich, dass ihre Vorfahren außergewöhnlich tugendhaft gewesen sein mussten.

司書之鬼名曰長恩，若委宛使者則又自命為神矣。歲時伏臘，當以香花酒醴頂禮報虔，非但避蠹，且求免世世代代生不肖之

³⁴⁹ Ebd.: Kap. 5: 16.

兒。然而神所憑依將在德也。觀人家鄴架能豐，知其先祖德必厚矣。³⁵⁰

Ähnlich mit den Stellen 1, 5 und 6 wird hier die Tugend als die Grundlage des karmischen Schicksals einer Familie hervorgehoben.

Stelle 18: *Guo Qiuqing* 郭秋卿 [Nr.2-7-8] erzählt von dem Mädchen *Guo Qiuqing* aus einer reichen Familie, das sich in den Diener *Fan Sanxi* 范三喜 verliebte und mit ihm floh. Unterwegs ging ihre Beziehung in die Brüche und *Qiuqing* wurde schließlich von einem Freund ihres Vaters gefunden und zurück nach Hause geschickt. Ihr Vater hielt dies für eine Schande und schickte sie an einen weit entfernten Ort. Bald darauf heiratete *Qiuqing* einen Händler namens *Niu 鈕*, jedoch war sie bereits schwanger. Um die skandalöse Affäre zu verdecken, tötete der Händler das Baby sofort nach der Geburt. Später kam ein Mönch, der den beiden Ehepartnern folgendes eröffnete: *Qiuqing* war im Vorleben ein Student und der Diener *Fan* ein Mädchen gewesen; beide hatten heimlich ein Verhältnis miteinander gehabt, auf das eine Familientragödie folgte. Ein Tunichtgut verleitete den Studenten zum Wettspiel, so dass dieser Pleite ging. Eben dieser Tunichtgut war eine frühere Existenz des ermordeten Babys. Nachdem der Student zum Bettler geworden war und in Armut starb, beerdigte ihn eine fremde gutherzige Frau, die wiederum später als Händler *Niu* wiedergeboren werden sollte. Durch diese Erläuterungen erreichte *Qiuqing* die Erleuchtung und erwies fortan nur noch Wohltaten. Ihr Ehemann, der Händler, leistete später mit ihren Ermutigungen den Militärdienst in der Armee, um die Rebellen niederzuschlagen. Wegen seiner Verdienste wurde er Kommandeur und das Ehepaar wurde belehnt. Als er schlussendlich im Krieg fiel, beging *Qiuqing* Selbstmord. All diese Ereignisse hatte der Mönch vorhergesagt. *Xuan Ding* kommentiert:

Das unkeusche Mädchen *Guo Qiuqing* war maßlos. Selbst wenn Buddhas und Bodhisattvas einem unkeuschen Menschen helfen, ist es sehr schwer, dass man den Kopf wendet (d. h. Fehler zu bereuen), erleuchtet sowie loyal und tugendhaft wird. [...] Sobald man sein Gewissen entdeckt und daher sogar in der Nacht jubelt oder bittere Reue darüber empfindet, werden Buddhas und Bodhi-

³⁵⁰ Ebd.: Kap. 6: 43.

sattvas sofort kommen und keine Mühen scheuen, seine vorherigen Sünden zu löschen. Falls man behauptet, „ein Fehltritt verursacht die ewige Reue; wenn man den Kopf wendet (Fehler bereut hat), ist man schon in der Schlussphase des Lebens,“ so fürchte ich, dass kein Mensch in der Welt seine Fehler bereuen wird.

不貞之女如郭秋卿，可謂極矣。雖有諸佛菩薩，而欲使淫奔者一旦回首，大澈大悟，且大忠大節，不亦難乎？... 人苟能激發良知，或夜起發狂大叫，或仰天疾首悲嘯，諸佛菩薩當聞聲來窺，與之湔滌，所不憚煩。若云“一失足成千古恨，再回頭已百年身”，恐天下滔滔者絕無一悔過之人矣。³⁵¹

Dies ist wieder eine typische Erzählung über die karmischen Vergeltungen. Außerdem ermahnt Xuan Ding mit seinem Kommentar die Leser, Fehler zu bereuen (den Kopf zu wenden). Die berühmten buddhistischen Sprüche lauten: „Das Meer des Elends ist endlos; sobald man den Kopf wendet, sieht man die Küste 苦海無邊,回頭是岸“ und „Wenn man das Schlachtmesser niederlegt, wird man sogleich zum Buddha 放下屠刀,立地成佛“. Beide Sprüche benutzt Xuan Ding auch in den Kommentaren zu *Yuhong ce* 玉紅冊 [Nr.1-1-13] und *Chenxiang jie* 沉香街 [Nr.1-5-9] zur Ermahnung. Solche Ideen hat Xuan Ding dem Buddhismus zugeordnet.³⁵²

129

Stelle 19: In der Erzählung *Simeng cun* 四夢村 [Nr.2-8-7] erzählt Xuan Ding einen Witz von vier Schlafwandlern, die in einem Dorf

³⁵¹ Ebd.: Kap. 7: 23-24.

³⁵² Diese Idee ist eigentlich nicht nur buddhistisch, sondern auch konfuzianisch. Im *Chunqiu* 春秋 (Die Frühlings- und Herbstannalen) heißt es: „Kein Mensch ist fehlerfrei; dass man Fehler korrigieren kann, zählt als äußerste Tugend. 人誰無過,過而能改,善莫大焉.“ (Chunqiu zuozhuan 春秋左傳 1914: 136) Auch Kongzi sprach: „Moral und Charakter werden vernachlässigt; was gelernt werden soll, wird nicht erklärt; man kennt die Pflichten, aber man kommt ihnen nicht nach; was an einem nicht gut ist, vermag man nicht zu ändern. Das sind Dinge, die mir Sorge bereiten. 德之不修,學之不講,聞義不能徙,不善不能改,是吾懼也.“ (Lunyu-“Shu’er” VII:3; deutsche Übersetzung nach MORITZ 2003b: 38) Der Spruch in Xuan Dings Kommentar bedeutet, dass es normalerweise zu spät ist, wenn man die Fehler bereut. Xuan Ding aber zeigt, dass diese Ansicht die Menschen irreführen kann und die Menschen daher keine Motivation mehr haben, Fehler zu bereuen. Dies weckt unsere Erinnerung an die Idee „wer am Morgen den rechten Weg erkannt hat, könnte am Abend gestrost sterben 朝聞道,夕死可矣“ von Kongzi (Lunyu-“Liren 里仁” IV:8; deutsche Übersetzung nach MORITZ 2003b: 22). Es bedeutet, dass es nie zu spät ist, den rechten Weg zu erkennen bzw. Fehler zu bereuen.

lebten und mit ihren Wanderungen für Aufsehen sorgten. Die Handlung ist an dieser Stelle unwichtig, wenden wir uns direkt der Anmerkung Xuan Dings zu:

Kein Mensch in der Welt ist nicht im Traum, zu keinem Moment ist man nicht im Traum, in Verblendung konkurrieren die Menschen miteinander. Der Kenntnis des wahren Dharma nach zu urteilen sind die Menschen bloß Myriaden von Insekten im Sand des Ganges.

世無人不在夢中，人無時不在夢中，昏昏懂懂，爭競不休。一入知識正法眼藏，不過恆河沙中數千萬億栩栩之蝶，蟲蟲之蟻耳。³⁵³

Dieser Gedanke lässt sich selbstverständlich den buddhistischen Lehren zuordnen. Der Buddhismus plädiert für eine pessimistische Weltanschauung und geht davon aus, dass das Leben voller Elend sei.³⁵⁴ Ähnliche Darlegungen findet man schon an den Stellen 11 und 13.

§ 5.2 Xuan Dings Gedankenwelt

Es ist unmöglich, die Gedankenwelt einer Person vollständig zu rekonstruieren. Wir können heute nur die obigen Stellen finden, durch die man die innere Welt Xuan Dings teilweise begreifen kann.

Xuan Ding ist meiner Ansicht nach in erster Linie ein Konfuzianer und hegt die entsprechende Überzeugung der konfuzianischen Wertvorstellungen. An Stelle 9 zeigt er, dass die konfuzianische Lehre von „Mitte und Maß“ die Grundlage für die Weltharmonie ist. An Stelle 10 hat er deutlich dargelegt, dass alle Lebewesen in China, sogar Monster, die konfuzianische Lehre verstehen und sie verinnerlichen sollten, wobei er auch die Taiping Rebellen wegen ihrer Sabotage der chinesischen Kultur scharf verurteilt.³⁵⁵

³⁵³ XUAN Ding 1880: Kap. 8: 21.

³⁵⁴ Siehe zum Beispiel: *Chang'ahan jing* 長阿含經 Kap. 8, Kap. 9; *Zhong'ahan jing* 中阿含經, Kap. 2, Kap. 3; in *Dazang jing* 大藏經 1992: Buch 1: 47-59, 427-440.

³⁵⁵ Xuan Ding beklagt, dass die Bücher seiner Familie von Taiping-Banditen verbrannt wurden, was aber kein Einzelfall war. Die private Bibliothek von Qian Xinbo, dem Chefredakteur des *Shenbao*-Verlages, wurde ebenso von den Taiping verbrannt (siehe „Ti Huang Zishen taishou guishi tu 題黃子慎太守歸詩圖“, *Shenbao*

Der Konfuzianismus übt Einfluss auf Literaten aus, indem seine Wertvorstellungen die Intention für die Textproduktion und die Einstellungen des Autors anleiten.³⁵⁶ Im *Yeyu qiudeng lu* will Xuan Ding den Menschen die konfuzianischen Tugenden wie z. B. *xiao* 孝 (kindliche Pietät), *ti* 悌 (Gehorsamkeit gegenüber dem älteren Bruder), *zhong* 忠 (Loyalität) und *xin* 信 (Vertrauenswürdigkeit) näher bringen. Als weitere Beispiele sind die Erzählungen wie *Wu xiaozi* 吳孝子 [Nr.1-1-9], *Danqing qishu* 丹青奇術 [Nr.1-5-2], *Lu Jiulang* 路九郎 [Nr.1-5-15], *Faxiu fo* 髮綉佛 [Nr.1-5-16], *Wuxian* 巫仙 [Nr.1-6-4], *Denglong jun* 鄧龍君 [Nr.1-6-7], *E gongzi* 噩公子 [Nr.2-2-11], *Gou'er* 狗兒 [Nr.2-3-6], *Daobei keci* 刀背刻辭 [Nr.2-8-12] entweder Lobpreise auf die pietätvollen oder Tadel auf die nicht pietätvollen Kinder. Mit den Erzählungen *Zhonghun ru-meng* 忠魂入夢 [Nr.1-1-12], *Guixia* 閨俠 [Nr.1-2-2], *Yipu Qinzhen* 義仆琴軫 [Nr.1-2-13], *Shanshan* 珊珊 [Nr.1-3-4], *Guhui'er* 谷慧兒 [Nr.1-4-4], *Shendeng* 神燈 [Nr.1-4-16], *Jisong mowei wenxin guogong mingmu* 稽聳歿為文信國公冥幕 [Nr.1-5-11], *Tairong diyi dongtian* 太容第一洞天 [Nr.1-6-1], *Shilang soulimu* 石郎蓑笠墓 [Nr.1-7-10], *Su Shaoling xiang* 塑少陵像 [Nr.1-8-2], *Zhuanyu bao* 賺漁報 [Nr.1-8-11], *Chao shisanlang* 晁十三郎 [Nr.2-1-1], *Tiexiao yuan* 鐵蕭緣 [Nr.2-2-6], *Feng Tiewan* 馮鐵丸 [Nr.2-2-10], *Yan Gaoxiang* 雁高翔 [Nr.2-5-5] will Xuan Ding Rechtschaffenheit, Loyalität und Vertrauenswürdigkeit auszeichnen bzw. ihre Gegenteile tadeln. Die Erzählungen wie *Dongye Zhenniang* 東野砧娘 [Nr.1-2-6], *Yidian jilie* 以癲寄烈 [Nr.1-2-14], *Haiyang Lishi nülang* 海陽李氏女郎 [Nr.1-4-2], *Shizhanglian* 十丈蓮 [Nr.1-7-15], *Bai Yunxian* 白雲仙 [Nr.2-3-1] sind Anerkennungen für keusche und Tadel auf unkeusche Frauen.

Zusätzlich ist es bemerkenswert, dass Xuan Ding einen starken

1.10.1881: 3). Zudem wurden mehr als die Hälfte der über 500 Privatbibliotheken in Südchina von den Taiping verheert (WRIGHT 1967: 131). Die konfuzianische Kultur zu vernichten war eine politische Zielstellung der Taiping Rebellen (siehe *Zhongguo jindaishi ziliao congkan* 中國近代史資料叢刊: *Taiping Tianguo* 太平天國 1952: Buch 1: 313; Buch 3: 232). Xuan Ding hat 1859 gegen die Taiping Tianguo in der Regimentsarmee gedient. Dass die Gebildeten jener Zeit in die Armee eintraten, hatte zwei Gründe: Einige wollten dadurch Karriere machen, während sich die anderen für die chinesische Kultur einsetzten (YU Meilian 2010: 2); Xuan Ding gehört meiner Meinung nach eher der letzten Gruppe an.

³⁵⁶ LIU Xiangyu 2010: 19.

„Jungfrauen-Komplex“ besaß. Er hat zu wiederholten Malen die Jungfräulichkeit der weiblichen Hauptfiguren betont: Zum Beispiel liest man in den Erzählungen *Qingtian bairi* 青天白日 [Nr.1-1-1], *Xuelihong* 雪里紅 [Nr.1-3-7], *Wusheng yanyu* 鄔生艷遇 [Nr.1-3-8], *Fuzi tongri chenghun jie yuanpei* 父子同日成婚皆元配 [Nr.1-3-10], *Guhui'er* 谷慧兒 [Nr.1-4-4], *Mizhu* 必珠 [Nr.1-4-17], *Tang Yuhuan* 唐玉環 [Nr.2-4-2], *Situ Ruyi langjun* 司徒如意郎君 [Nr.2-4-12] und *Xianghan'er* 香憨兒 [Nr.2-5-3] Stellen, die entweder direkt „XX ist noch Jungfrau“ lauten oder indirekte Umschreibungen wie „der Bettbezug wird rot“ enthalten.³⁵⁷ Auch dies spiegelt seine konfuzianische Wertvorstellung wider.³⁵⁸

Xuan Dings Denken wurde ebenfalls vom Buddhismus beeinflusst. An den Stellen 13 und 19 hat er zweimal besonders deutlich die buddhistische Vorstellung bzw. Weltanschauung betont, in der die Welt eigentlich eine Illusion sei. Die Stelle 11 gilt auch als eine ver-

³⁵⁷ Siehe XUAN Ding 1877b: Kap. 1: 5; Kap. 3: 27, 31, 40; Kap. 4: 7, 45; XUAN Ding 1880: Kap. 4: 5, 34; Kap. 5: 14.

³⁵⁸ Der „Jungfrauen-Komplex“ lässt sich auf den Neo-Konfuzianismus der Song-Zeit zurückführen, genauer: auf die *lixue* 理學-Schule (die Prinzipien-Schule). Wie Chow Kai-wing 周佳榮 zeigt, hatten die qingzeitlichen Gebildeten einen stärkeren Kult um die weibliche Keuschheit als frühere Gelehrte, insbesondere in der Jiangnan 江南-Gegend (wo Xuan Ding überwiegend ansässig war). Dieser Kult war besonders extrem in Huizhou 徽州, der Heimat Zhu Xis 朱熹 (1130–1200), geprägt. Im Kaiserreich der Qing gab es nirgends so viele der sogenannten „keuschen Frauen“ wie in Huizhou, die entweder nach dem Tode ihrer Männer nicht wieder heirateten oder einfach sofort Selbstmord begingen. Diese Extreme waren ein Resultat des Neo-Konfuzianismus (siehe CHOW Kai-wing 1994: 204–230. Wie bereits im Kap. 4 gezeigt, handeln viele Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu* von tugendhaften Frauen bzw. Witwen). Janet Theiss zeigt auch, dass die weibliche Keuschheit sowohl ein Bestandteil der persönlichen Identität für Frauen war als auch für starke und beständige Begeisterung der Männer sorgte (THEISS 2004: 2). Den Vorstellungen der Prinzipien-Schule nach sollten nicht nur die Frauen nicht erneut heiraten, sondern Männer sollten auch keine Witwen heiraten, da sie sonst als tugendlos betrachtet würden (siehe *Er Cheng yishu* 二程遺書 [Hinterlassende Schriften der Brüder Cheng] Kap. 22; *Siku quanshu* 1987: Buch 698: 241). Derartige Prinzipien hinterließen einen starken Einfluss. Da es vorgeschrieben war, dass Männer keine Witwen heiraten sollten, wird zugleich betont, dass ein Mann nur eine Jungfrau heiraten sollte, was meiner Meinung nach als Quelle des „Jungfrauen-Komplexes“ gelten kann. Mit den Betonungen der Jungfräulichkeit in den Erzählungen wollte Xuan Ding meines Erachtens nicht vorschlagen, dass alle Männer nur Jungfrauen heiraten, sondern es handelte sich hierbei um eine unbeabsichtigte Offenbarung seiner konfuzianischen Wertvorstellung.

schleierte Interpretation zu diesem Thema. Die Stellen 3, 4 und 18 sind ebenso Darlegungen über buddhistische Ideen, mit denen Xuan Ding die Leser ermahnt, Fehler zu bereuen bzw. sich zu zügeln und Begierden nicht frei gewähren zu lassen. Stelle 2 und der Kommentar im *Sanshiliu sheng fenduo tuyong* sind wiederum Tadel am Buddhismus, da dieser der menschlichen Natur zuwiderlaufe.

Xuan Ding verurteilt die daoistische Alchemie in Textstelle 14. Er glaubt, dass die Alchemie eine heterodoxe Lehre ist, die die Menschen töten wird. Die Stellen 11, 15 und 16 sind Interpretationen der daoistischen Unsterblichkeit: An Stelle 11 wurde dargelegt, dass das materielle Leben ein Hindernis auf dem Weg zur Unsterblichkeit ist. Die Stelle 15 dreht sich um ein ähnliches Thema und zeigt, dass man die Unsterblichkeit erlangen kann, wenn man tugendhaft ist bzw. seine Fehler bereut hat. An Stelle 16 wird noch deutlicher diskutiert und dargestellt, dass die daoistische Kultivierung nicht die einzige bzw. nicht die beste Methode zur Unsterblichkeit ist, sondern dass vor allem die Tugend hierfür wichtig ist.

Obgleich Xuan Ding die daoistische Alchemie verurteilt hat, scheint es, als ob er eine besondere Vorliebe für die daoistische Unsterblichkeit (Außerweltlichkeit) hegte und diese für erstrebenswert hielt: Viele Figuren bzw. die meisten im konfuzianischen Verständnis tugendhaften Figuren im *Yeyu qiudeng lu* erreichen am Ende der Erzählungen die daoistische Unsterblichkeit, zum Beispiel das Ehepaar Jiao 焦 in *Shanshan* 珊珊 [Nr.1-3-4], das Ehepaar Dong 董 in *Guhui'er* 谷慧兒 [Nr.1-4-4], der jüngere Bruder Zheng 鄭 in *Tie zanzi* 鐵簪子 [Nr.1-4-10], der Student Hua 花 in *Gaipi* 丐癖 [Nr.1-5-14], das Ehepaar Jin 金 in *Wuxian* 巫仙 [Nr.1-6-4], das Ehepaar Lu 陸 in *Jichatianxia wuzue sidu xianghuoshi* 稽查天下五嶽四瀆香火使 [Nr.1-6-11], der junge Mann Shi 石 in *Shilang soulimu* 石郎蓑笠墓 [Nr.1-7-10], das Ehepaar Yan 嚴 in *Tiexiao yuan* 鐵蕭緣 [Nr.2-2-6], das Mädchen Bai 白 in *Bai Yunxian* 白雲仙 [Nr.2-3-1], der alte Mann Feng 馮 in *Feng Tiewan* 馮鐵丸 [Nr.2-2-10], der junge Mann E 噩 in *E gongzi* 噩公子 [Nr. 2-2-11] usw. Die daoistische „Außerweltlichkeit (oder Nichtinnerweltlichkeit)“ und die konfuzianische „Innerweltlichkeit“ stehen eigentlich im Gegensatz zueinander. Wie am Anfang der vorliegenden Arbeit gezeigt wurde, ergibt sich dieser Widerspruch bei Xuan Ding: Als er als innerweltlicher Privatsekretär tätig war, zeigte er in der Malerei seinen Wunsch als Einsiedler. Ebenso findet man im *Yeyu qiudeng lu* einen

solchen Widerspruch, was die Mentalität Xuan Dings teilweise offenbaren kann. Dieser Widerspruch bei Xuan Ding ist kein Zufall, sondern eine Unvermeidbarkeit (weitere Analyse siehe Kap. 8).

Die meisten Stellen sind Interpretationen über Tugend/Moral und Karma, welches ein wichtiger Gedanke von ihm ist. An Stelle 10, wo er hauptsächlich über den Konfuzianismus diskutiert, geht er davon aus, dass das karmische Unheil unvermeidlich ist. Neben der Stelle 10 enthalten die Stellen 1, 5, 6, 8, 12, 16 und 17 ähnliche Darlegungen darüber. Xuan Ding glaubt, dass das menschliche Schicksal vom Karma abhängt. Das heißt, die moralische Qualität bzw. die Tugend einer Familie/Person übt Einflüsse auf ihre Nachfahren aus: Die Nachkommen der tugendhaften Vorfahren können wohlhabend sein und Nachkommen sündhafter Vorfahren hingegen unter Umständen von nichtmenschlicher Existenz. Man liest sehr oft derartige Ideen im *Yeyu qiudeng lu*.

Xuan Ding erscheint sehr religiös. Wie bereits im Kapitel 2 erwähnt, hat er über 30 Künstlernamen, darunter sind einige religiös: Fo Dizi 佛弟子 (Schüler des Buddhas), Xueshan Daochuseng 雪山到處僧 (im Schneeberg reisender Mönch), Shou Daoren 瘦道人 (dünner Daoist), Xiangxue Daoshi 香雪道士 (Daoist des duftenden Schnees) usw.³⁵⁹ Im Vorwort des *Yeyu qiudeng lu* erzählt Xuan Ding auch, dass ihn einst ein daoistischer Unsterblicher besuchte und zu ihm sagte:

In deinem vorherigen Leben warst du ein Daoist im Kloster Chongxu des Luofu-Bergs. Du wurdest für deine Schriften bestraft, wieso schreibst du selbst in diesem Leben noch?

子前身為羅浮沖虛觀道士，以弄筆頭獲過，今又弄筆耶？³⁶⁰

Aber glaubt er dies tatsächlich? Woher kam diese Idee? Ein Brief von ihm weist auf die Wahrheit: In der Zeitschrift *Huanyu suoji* wurde sein Brief "Shoumei zhi Shiwen shu 瘦梅致石翁書" (Erwiderung an Shiwen von Shoumei) aufgenommen, in diesem Brief erzählt Xuan Ding:

[Ich] besuchte Daliang (Kaifeng 開封), dort begegnete ich einem alten Mönch. [...] Er prophezeite mir, dass ich im vorherigen Leben ein Daoist im Kloster Chongxu von Penglai Zuogu gewesen

³⁵⁹ Siehe auch „Anhang A“.

³⁶⁰ XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

sei. Das war bloß seine Annahme, und ich hörte bloß zu.
客大梁，遇枯禪。... 相鼎前身迺蓬萊左股沖虛觀道士。想當然
耳，姑妄聽之。³⁶¹

Diese Stelle zeigt auf, dass die Wahrsagung des alten Mönches wohl der Prototyp der Geschichte in seinem Vorwort war. Xuan Ding hörte bloß zu, das heißt, er hielt diese Wahrsagung wohl nicht für eine absolute Wahrheit. Wie er auch an Stelle 7 erklärt, dass einige übernatürliche Geschichten im Prinzip mitnichten passieren können, aber emotional vielleicht möglich sind. Seine Stellung zum Übernatürlichen ist es also, weder vollständig zu glauben noch vollständig zu bezweifeln.

Zusammenfassend ist Xuan Ding ein traditioneller chinesischer Gebildeter, der von den chinesischen traditionellen Ideen stark beeinflusst worden ist. In erster Linie kann er als ein Konfuzianer betrachtet werden. Er hält die konfuzianische Lehre für die Grundlage der Menschheit; die konfuzianische Wertvorstellung hat seine Gedankenwelt geprägt und eine große Menge von Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu* tendieren zu konfuzianischen Ideen. Er hegt auch buddhistische Gedanken, vor allem in Bezug auf die Weltanschauung; dennoch ist er kein frommer Anhänger, er tadelt den Buddhismus auch. Die daoistische Alchemie verurteilt er, allerdings schätzt er die daoistische Unsterblichkeit; in seinen Augen sind jedoch Tugend und Moral (meistens unter dem konfuzianischen Aspekt) der Schlüssel zur Unsterblichkeit. Obwohl er keine tiefe Überzeugung vom Übernatürlichen aufweist, hegt er eine große Hoffnung für das Schöne.

In der späten Qing-Zeit ergab sich ein letzter Höhepunkt der *zhiguai xiaoshuo* (siehe auch Kap. 6). Yu Yue 俞樾 (1821–1906) zum Beispiel war ein Zeitgenosse Xuan Dings und veröffentlichte auch eine *zhiguai*-Sammlung. Vincent Goossaert studierte einst Yu Yue und geht davon aus:

Yu est donc un homme qui connaît et, dans une certaine mesure comprend et accepte le monde religieux qui l'entoure. Ce n'est pas un homme d'une forte religiosité, mais sa culture religieuse est relativement solide et variée. [...] Yu fait partie de la culture de son temps; en tant que membre des élites, il prend au sérieux son rôle de modèle moral, d'autorité spirituelle, mais il ne considère

³⁶¹ *Huanyu suoji*: Band 7: 11.

pas que la culture religieuse des gens qui l'entoure est étrangère; elle est parfois imparfaite, mais aussi souvent fondamentalement juste même si fruste. Son attitude est pour l'essentiel bienveillante parce qu'il n'est pas un activiste.³⁶²

Diese Einschätzung über Yu Yue kann im übertragenen Sinne auf Xuan Ding angewendet werden. Die meisten Mitglieder aus Yu Yues Familie, etwa seine Frau, seine Töchter, die Diener und Dienerinnen, waren sehr religiös und glaubten an das Übernatürliche.³⁶³ Im Vorwort des *Yeyu qiudeng lu* erklärt Xuan Ding:

In der Nacht vor meiner Geburt träumte meine Mutter, dass ein Daoist zu ihr kam und einen Kotau vollführte, dann wurde ich geboren. Ich führte für 19 Jahre ein vegetarisches Leben und habe von Natur aus eine Vorliebe für Buddhismus und Daoismus. Wenn ich jemanden über mystische Dinge erzählen hörte, scheute ich keine Mühe, ihm zuzuhören; vor allem mochte ich es, von alten Diener und Dienerinnen Geschichten über Karma und Gespenster zu hören.

先慈誕鼎之前夕，夢一道者來叩首膝下，已而生鼎。口不茹葷者十九年，性好佛老。聞人有談元³⁶⁴者，聽之忘倦，而尤愛僕嫗說果報鬼怪逸事。³⁶⁵

136

Xuan Ding hatte eine ähnliche Familie wie Yu Yue. Aus seinem Vorwort erfahren wir, dass Xuan Dings Mutter religiös war, auch die Diener und Dienerinnen in seiner Familie (oder in seinem persönlichen Kreis) erzählten sehr gern Geschichten über das Übernatürliche. Die Forschungsergebnisse Goossaerts sind ein Indiz für meine Argumentation bezüglich Xuan Ding. Die Gedankenwelt Xuan Dings muss auch, so meine These, die Mentalität seiner sozialen Schicht teilweise widerspiegeln können (siehe auch Kap. 7).

³⁶² GOOSSAERT 2011: 651-652.

³⁶³ Ebd..

³⁶⁴ Im vormodernen Chinesisch sind *yuan* 元 und *xuan* 玄 (Mystik, Übernatürlichkeit, usw.) auswechselbare Lehn Schreibungen. Der Kaiser Shengzu 聖祖 (reg. 1662-1722) der Qing heißt Xuanye 玄燁, so waren die beiden Zeichen in der Qing-Zeit ab 1662 tabu (hui 諱). In der originalen Ausgabe des *Yeyu qiudeng lu* war „yuan“ geschrieben, allerdings wurde das Zeichen in den anderen nachkommenden Ausgaben zu „xuan“ revidiert.

³⁶⁵ XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

Kapitel VI.

Bewertung des *Yeyu qiudeng lu*

Das *Yeyu qiudeng lu* gehört zum Genre *zhiguai*. Dieser Begriff findet sich erstmals im Kapitel “Xiaoyao you 逍遥游” des *Zhuangzi* 莊子; später wurden einige Werke einfach mit „*Zhiguai*“ betitelt; erst in der Ming-Zeit wurde *zhiguai* durch Hu Yinglin zu einem Gattungsbegriff umgewandelt. In der Neuzeit war es Lu Xun, der den Gattungsnamen *zhiguai* als literaturwissenschaftlicher Begriff etablierte.³⁶⁶ *Zhiguai*, die „Aufzeichnungen von Anomalien“³⁶⁷, ist ein Schwerpunkt in der Forschung zur chinesischen Literatur. Aufgrund seiner Komplexität möchte ich vor der Darlegung des Kapitels die wichtigsten Aspekte des Themas *zhiguai* in den folgenden Punkten zusammenfassen:

137

§ 6.1 *zhiguai*

Der Ursprung des *zhiguai*-Genres lässt sich auf die Mythologien der Urgeschichte zurückführen, wie Lu Xun und Liu Yeqiu 劉葉秋 einst argumentierten.³⁶⁸ Außer ihnen gibt es nur wenige Gelehrte, die sich dem Ursprung der *zhiguai* zuwenden, da man diese Frage normalerweise für selbstverständlich hält.³⁶⁹

³⁶⁶ Vgl. DEWOSKIN 1974: 1; LI Jianguo 1984: 10-11; EMMERICH 2004: 131. Siehe auch Fußnote 5.

³⁶⁷ Hierzu: *Zhiguai* is the generic name given to collections of brief prose entries, primarily but not exclusively narrative in nature, that discuss out-of-the-ordinary people and events (DEWOSKIN 1986: 280).

³⁶⁸ LU Xun 1927: 37; LU Xun 1987: 302-303; LIU Yeqiu 1959: 1-2. Die Darlegung von Lu Xun bezieht sich auf den Ursprung aller Literaturformen, dies gilt natürlich auch für das *zhiguai*-Genre.

³⁶⁹ Siehe auch ZHAO Xiaohuan 2005: 22-29. Zhao benutzt einen Abschnitt, um den „Embryo der *zhiguai*“ zu erklären.

Unter dem Aspekt der Entwicklung der *zhiguai* wäre die Prä-Qin-Periode (bis 3. Jh v. Chr.) die Anfangsphase, die Han-Zeit (2. Jh v. Chr.–3. Jh) die Entwicklungsphase und die Zeit der Sechs Dynastien (3–6. Jh)³⁷⁰ die Blütezeit. In der Tang 唐-Zeit (7–10. Jh) wurden die *chuanqi* 傳奇 (Legenden mit vergleichsweise komplexen Handlungen) populär, während die *zhiguai* einen Rückgang erlebten. Einige wenige lange *zhiguai*-Erzählungen mit komplexen Handlungen wurden derweil auch als *chuanqi* betrachtet.³⁷¹ In der Song-Zeit (10–11. Jh) waren sowohl *zhiguai* als auch *chuanqi* relativ wenig bedeutend,³⁷² während die *huaben* 話本 (umgangssprachliche Erzählungen) dominierten. Während der Yuan- und Ming-Zeit (14–17. Jh) wurden die Theaterliteratur und der Roman populär. Die *zhiguai* waren in dieser Periode nicht verschwunden, sondern wurden von der umgangssprachlichen Erzählliteratur in den Schatten gestellt.³⁷³ Ihren letzten Höhepunkt erreichte die *zhiguai*-Literatur schließlich in der Qing-Zeit (17–19. Jh).

Bemerkenswert ist, dass man von der Qin- bis in die Qing-Zeit in allen Literaturgattungen (*zhiguai*, *chuanqi*, *huaben*, *xiaoshuo* usw.) übernatürliche Elemente findet.³⁷⁴ In der späten Qing-Zeit waren die *zhiguai* die Hauptströmung in der chinesischen Literaturwelt.³⁷⁵ Das zeigt, wie populär diese in China waren.

Der Inhalt der *zhiguai*-Literatur ist dem Konfuzianismus eigentlich zuwider: An erster Stelle ignorierte Kongzi alle Erwartungen der übernatürlichen Vergeltung;³⁷⁶ außerdem sprach Kongzi „nicht über

³⁷⁰ Bei den „Sechs Dynastien“ handelt es sich um Östliche Wu 東吳 (222–280), Östliche Jin 東晉 (317–420), und die vier Reiche der Südlichen Dynastien: Song 宋 (420–479), Qi 齊 (479–502), Liang 梁 (502–557) und Chen 陳 (557–589). Inzwischen beherrschte die Toba 拓跋 (Nördliche Wei 北魏, 386–534) Nordchina; für die chinesische Literaturgeschichte leistete diese Region zu dieser Zeit keine bedeutenden Beiträge.

³⁷¹ NIENHAUSER 2001: 579, 581–582.

³⁷² Obwohl insgesamt über 200 Werke von *zhiguai* und *chuanqi* in der Song-Zeit erschienen, sind die meisten davon keine ernsthaften Sammlungen, da sie nur ein *juan* haben und sehr wenig Erzählungen sammeln. Nur das *Yijian zhi* des Hong Mai gilt als ein Meisterstück der Song-Zeit; siehe Li Jianguo 1997: 1–20. Außerdem war *zhiguai* hauptsächlich die Vorliebe von unorthodoxen Gebildeten der Song-Zeit (ZHAO Xiaohuan 2005: 115).

³⁷³ ZHAO Xiaohuan 2005: 117.

³⁷⁴ Siehe HUNTINGTON 2001: 116–131.

³⁷⁵ HUNTINGTON 2003b: 341.

³⁷⁶ Siehe SANTANGELO 2013: 80.

Anomalien, Gewalt, Aufruhr und Geister 不語怪力亂神“ und forderte, „die Geister zu verehren, aber nicht darin aufzugehen 敬鬼神而遠之.“³⁷⁷ Er wollte sich nicht mit Geistern beschäftigen und sprach: „Wer nicht den Menschen zu dienen versteht, wie kann der den Geistern dienen 未能事人,焉能事鬼?“³⁷⁸ Allerdings sollten wir diese Sätze genau betrachten: Der erste Satz zeigt, dass Kongzi nicht über das Übernatürliche sprechen wollte; das bedeutet aber nicht, dass er dessen Existenz verneinte. Der zweite Satz besagt, dass Kongzi empfahl, die Geister mit gebührendem Abstand zu verehren. Der dritte Satz wiederum zeigt, dass der Meister die Existenz von Geistern nicht verneinte; er war bloß der Meinung, dass man zuerst den Menschen dienen solle. Die Konfuzianer, die von den *zhiguai* fasziniert waren, interpretierten die zitierten Sätze des Kongzi als unausgesprochene Anerkennung des Übernatürlichen.³⁷⁹ Daher kann man darauf schließen, dass ein Konfuzianer durchaus an das Übernatürliche glauben konnte bzw. durfte.

Bezüglich der Entstehung der *zhiguai*-Literatur existieren in der Forschung verschiedene Ansichten:

Einer Meinung zufolge kann die *zhiguai*-Literatur aus der Zeit der Sechs Dynastien noch nicht zur Erzählliteratur gezählt werden, da solche Erzählungen zu jener Zeit als historische Aufzeichnungen betrachtet wurden. Das Verfassen von *zhiguai* sei damals ähnlich wie das Schreiben von Historienbüchern gewesen; die *zhiguai*-Literatur habe als Abzweig der offiziellen Geschichtsschreibung gedient, eine eigenständige Textproduktion von Erzählliteratur sei erst ab der Tang-Zeit anzutreffen. William H. Nienhauser legt dar, dass die *zhiguai*-Literatur in der Zeit der Sechs Dynastien unter dem Aspekt der Motivation des Autors keine erzählende Literatur sei, von ihrem Wesen her jedoch schon in diese Kategorie falle.³⁸⁰ Diese Ansicht lässt sich auf die Argumentation des Hu Yinglin zurückführen: „Die Literaturen der Übernatürlichkeit waren in der Zeit der Sechs Dynastien populär, jedoch waren die meisten falsche Überlieferungen von historischen Aufzeichnungen und nicht absichtliche Erdichtungen. 凡變異之談,盛於六朝,然

³⁷⁷ Lunyu-“Shu’er” VII: 21, -“Yongye 雍也” VI: 22; deutsche Übersetzungen modifiziert von MORITZ 2003b: 41, 36.

³⁷⁸ Lunyu -“Xianjin 先進” XI: 12; deutsche Übersetzungen nach MORITZ 2003b: 65.

³⁷⁹ BARR 2001: 677.

³⁸⁰ NIENHAUSER 2001: 580.

多是傳錄舛訛,未必盡幻設語。³⁸¹ Die meisten Gelehrten teilen diese Auffassung, darunter Lu Xun, Liu Yeqiu, die japanischen Sinologen Yoshikawa Kojiro 吉川幸次郎 und Maeno Naoaki 前野直彬, sowie der US-amerikanische Sinologe Robert Ford Campany.³⁸²

Dem entgegengesetzten Standpunkt zufolge gehört die *zhiguai*-Literatur aus der Zeit der Sechs Dynastien bereits zur bewussten Fiktionalität, wie etwa Kenneth DeWoskin argumentiert.³⁸³ Diese Ansicht lässt sich auf die Sichtweise des tangzeitlichen Historikers Liu Zhiji 劉知幾 (661–721) zurückführen. Liu Zhiji nahm einige Erzählliteraturen (*zhiguai* und *zhiren*) aus der Zeit der Sechs Dynastien wie *Soushen ji* 搜神記 (*Aufzeichnung der gesuchten Geister*) und *Shishuo xinyu* 世說新語 (*Die neue Aufzeichnung der Geschichten der Welt*) als Beispiele und bewertete diese als „überflüssige niedere Überlieferungen 芻蕘鄙說, die den Gemeinen gefielen, doch von Edlen verachtet würden 雖取悅小人,終見嗤於君子“; darüber hinaus ist er der Ansicht, dass die Autoren der *zhiguai*-Literatur ihr Werk als offizielle Historie ausgaben, um sich einen Ruf aufzubauen.³⁸⁴ Aufgrund dessen bezeichnet DeWoskin die *zhiguai*-Literatur als „mangelhafte Historie“ (defective history).³⁸⁵ Eine andere Motivation für das Schreiben dieser Texte lag in der „*boxue* 博學“ (umfassende Kenntnisse): Die Autoren wollten beweisen, dass sie außer dem konfuzianischen Kanon noch viele anderen Kenntnisse besaßen.³⁸⁶ DeWoskin zeigt auch, dass *xiaoshuo* und *zhiguai* eigentlich zwei verschiedene Begriffe seien; die *xiaoshuo* wurden demnach mit Sorgfalt als scheinbare Historie oder Philosophie verfasst, dennoch hielt man sie für gefälscht, während die *zhiguai* ohne Sorgfalt verfasst und dennoch als Wahrheit betrachtet wurden.³⁸⁷ Lu Hsiao-Peng argumentiert: Ob solch eine Geschichte wahr ist, entscheidet sich nicht nach ihrem Realitätsgehalt, sondern ob die Leser sie für wahr halten.³⁸⁸ Die Vereinigung von *xiaoshuo* und *zhiguai* erfolgte erst in der Tang-

³⁸¹ HU Yinglin 2001: 371.

³⁸² Siehe LU Xun 1987: 311; LIU Yeqiu 1984: 20–23; YOSHIKAWA 1987: 122; MAENO 1989: 105–107; CAMPANY 1996: 156–157.

³⁸³ Siehe DEWOSKIN 1977: 48–49.

³⁸⁴ *Shitong* 史通-“Caizhuan 採撰”, siehe LIU Zhiji 1602: 33.

³⁸⁵ DEWOSKIN 1977: 45.

³⁸⁶ DEWOSKIN 1986: 281.

³⁸⁷ DEWOSKIN 1974: 297.

³⁸⁸ LU Hsiao-Peng 1994: 94.

und frühen Song-Zeit, so DeWoskin.³⁸⁹

Reinhard Emmerich zeigt, dass der Begriff *zhiguai* an sich sehr unscharf sei: Die *zhiguai* werden mitunter als historiographische, mitunter als erzählende Literatur (*xiaoshuo*) klassifiziert.³⁹⁰ Gu Mingdong 顧明棟 leitet hierzu eine neue Erklärung ein, er vergleicht die offizielle Historie und die *xiaoshuo* mit „Regierung“ und „Rebellen“. ³⁹¹ Die *xiaoshuo* vor den Sechs Dynastien hätten unter strenger Kontrolle der Regierung gestanden, daher seien nur wenige der *xiaoshuo* aus dieser Zeit bis heute überliefert; die *zhiguai* der frühen Zeit fanden keinen Platz in der Literaturwelt Chinas, daher verkleideten sie sich als Geschichtsschreibung (z. B. *Mu tianzi zhuan* 穆天子傳 [Biographie des Königes Mu]). Die Autoren seinerzeit seien durchaus imstande gewesen, Realität und Fiktion zu unterscheiden, darum sei die *zhiguai*-Literatur damals von den Autoren bewusst verfasst worden. Nur aufgrund der Kontrolle durch konfuzianische Vorschriften seitens der Regierung mussten die Autoren ihre *zhiguai* als Historie verpacken. Die eigentliche Motivation für die Textproduktion habe aber im Vergnügen gelegen (z. B. *Soushen ji*).³⁹² Die Ansicht von Gu Mingdong stimmt mit der von DeWoskin grundsätzlich überein.

In der Forschung wird häufig darüber debattiert, wann die ersten *xiaoshuo* in China auftauchten, oder genauer: Seit wann existiert in China absichtliche literarische Fiktionalität? Wie oben erwähnt, gehen die meisten Gelehrten davon aus, dass die Produktion von *xiaoshuo* in diesem Sinne in der Tang-Zeit begann, während einige andere glauben, dass es in der Zeit der Sechs Dynastien bereits absichtliche literarische Fiktionalität gab. Ich halte eine Schlussfolgerung in dieser Frage für eher unmöglich. Erstens, obgleich die *zhiguai* in der Zeit der Sechs Dynastien schon existierten, erörterte man erst zur Ming-Zeit die Realität der *zhiguai*-Erzählungen,³⁹³ das heißt, für ca. 1000 Jahre bezweifelte man deren Realitätsgehalt nicht (bzw. niemand interessierte sich für diese Frage). Zweitens unterscheidet der große Literaturkritiker Jin Shengtan 金聖嘆 (1608–1661) zwischen historischen Aufzeichnungen und *xiaoshuo* „durch Text Geschichte überliefern 以文運事“ und

³⁸⁹ DEWOSKIN 1974: 297.

³⁹⁰ EMMERICH 2004: 135–136.

³⁹¹ GU Mingdong 2006: 5.

³⁹² Ebd.: 32–38.

³⁹³ ROLSTON 1997: 172.

„aufgrund von Texten Geschichten erdichten 因文生事“,³⁹⁴ eher nach Inhalt als nach Form;³⁹⁵ deswegen darf man ein Werk nicht lediglich anhand seiner Form charakterisieren. Drittens, wir können nicht einen bestimmten Zeitpunkt als Wendepunkt festlegen und behaupten, dass es vor diesem Zeitpunkt keine *xiaoshuo* gegeben habe und nach dem Zeitpunkt alle Texte zu den *xiaoshuo* gehören. Ob ein Werk absichtliche Fiktionalität besitzt, ist für den Einzelfall zu ermitteln. Jedoch ist es klar, dass die Zeit der Sechs Dynastien eine wichtige Übergangsphase in der Entwicklung der *xiaoshuo* darstellt, in welcher diese allmählich als absichtliche Fiktionalität entstanden.³⁹⁶ Eine andere Ansicht vertritt Victor Mair; er geht davon aus, dass die chinesische literarische Fiktionalität erst in der Tang-Zeit durch die Strömung des Buddhismus (der indischen Ontologie) zur Reife kam.³⁹⁷ Kurzum, die Entwicklung von Fiktionalität in den chinesischen *xiaoshuo* hat ziemlich lange Zeit gedauert, und die *zhiguai* der Sechs Dynastien, egal ob sie im engeren Sinne *xiaoshuo* waren oder nicht, hinterließen einen großen Einfluss und gelten als Prototyp der Erzählliteratur.³⁹⁸

Obwohl die *zhiguai*-Literatur nach den Sechs Dynastien stets ohne besonderen literarischen Ruf überlebt hatte, erreichte sie in der Qing-Zeit zwei Höhepunkte. Dies würde ich als die „Wiederbelebung der *zhiguai*“ bezeichnen. Die erste dieser Blütephasen erfolgte zum Ende des 18. Jahrhunderts, während die zweite auf das letzte Viertel des 19. Jahrhunderts fällt. Pu Songlings *Liaozhai zhiyi* gilt als ein Meilenstein im *zhiguai*-Genre und verursachte indirekt die Wiederbelebung dieser Literatur in der Qing-Zeit. Entscheidende Ursachen des ersten Höhepunktes war wohl die Enttäuschung der Autoren und die „literarische Inquisition“ (*wenziyu* 文字獄), der zweite Höhepunkt lässt sich ebenso auf die Enttäuschung der Autoren sowie auf deren Bestrebung nach literarischem Ruhm zurückführen.³⁹⁹

³⁹⁴ JIN Shengtan 1993: 19.

³⁹⁵ PLAKS 1977: 317-318.

³⁹⁶ Vgl. MOTSCH 2003: 37.

³⁹⁷ Siehe MAIR 1983: 1-27. Hierzu vgl. auch ZHOU Ciji 1990: 5-14. Zhou Ciji 周次吉 postuliert, dass der Buddhismus bereits in den Sechs Dynastien seine Blütezeit erreichte, was seinerzeit als eine Ursache den Aufschwung der *zhiguai* bewirkte.

³⁹⁸ KAO S.Y. 1985: 4.

³⁹⁹ Für die detaillierten Erörterungen siehe SHENG Yang 2015 (im Erscheinen).

(Tabelle 5) Die wichtigsten zhiguai-Werke der Qing-Zeit

Jahrgang	Werk	Autor
1766	<i>Liaozhai zhiyi</i> 聊齋志異	Pu Songling 蒲松齡 1640–1715
1788	<i>Zibuyu</i> 子不語 (Fort.)	Yuan Mei 袁枚 1716–1797
1791	<i>Xieduo</i> 諧鐸 (Fort.)	Shen Qifeng 沈起鳳 1741–?
1791	<i>Liuya waibian</i> 柳崖外編	Xu Kun 徐昆 1715–?
1791	<i>Yetan suilu</i> 夜譚隨錄	He Bang'e 和邦額 1736–?
1791	<i>Qiudeng conghua</i> 秋燈叢話	Wang Jian 王槭 ?–?
1792	<i>Ershi lu</i> 耳食錄	Yue Jun 樂鈞 1766–1814
1792	<i>Tingyuxuan biji</i> 聽雨軒筆記	Xu Chenglie 徐承烈 1730–?
1792	<i>Qiuping xinyu</i> 秋坪新語	Zhang Jingyun 張景運 ?–?
1793	<i>Liuhe neiwai suoyan</i> 六合內外瑣言	Tu Shen 屠紳 1744–1803
1794	<i>Wangwang lu</i> 妄妄錄	Zhu Hai 朱海 ?–?
1795	<i>Xiao doupeng</i> 小豆棚	Zeng Qiru 曾七如 1750–?
1796	<i>Kechuang suibi</i> 客窗隨筆	Jin Pengchang 金捧闈 1760–1810
179x	<i>Yingchuang yicao</i> 螢窗異草	Changbai Haogezhi 長白浩歌子 ?–?
1800	<i>Yuewei caotang biji</i> 閱微草堂筆記	Ji Yun 紀昀 1724–1805
	1789 <i>Luanyang xiaoxia lu</i> 灤陽消夏錄	
	1791 <i>Rushi wuwen</i> 如是我聞	
	1792 <i>Huaxi zazhi</i> 槐西雜誌	
	1793 <i>Guwang tingzhi</i> 姑妄聽之	
	1798 <i>Luanyang xulu</i> 灤陽續錄	
1800	<i>Yingtang</i> 影談	Guan Shihao 管世灝 ?–?
1801	<i>Meng'an zazhu</i> 夢庵雜著	Yu Jiao 俞蛟 ?–?
1827	<i>Sanyi bitan</i> 三異筆談	Xu Zhongyuan 許仲元 ?–?
1839	<i>Kechuang xianhua</i> 客窗閑話 (Fort.)	Wu Chichang 吳熾昌 ?–?
1843	<i>Zhiwen lu</i> 咫聞錄	Yongne Jushi 慵訥居士 ?–?
1843	<i>Beidongyuan bilu</i> 北東園筆錄	Liang Gongchen 梁恭辰 1814–?
1845	<i>Maiyou ji</i> 埋憂集 (Fort.)	Zhu Yiqing 朱翊清 1795–?
1847	<i>Wenjian yici</i> 聞見異辭	Xu Qiutuo 許秋垞 1803–?
1849	<i>Yijiong baibian</i> 翼駟稗編	Tang Yongzhong 湯用中 1801–?
1872	<i>Jianwen suibi</i> 見聞隨筆 (Fort.)	Qi Xueqiu 齊學裘 1803–?
1874	<i>Lisheng</i> 里乘	Xu Feng'en 許奉恩 ?–?
1876	<i>Xuechuang xinyu</i> 雪窗新語	Xia Changqi 夏昌祺 1843–?
1877	<i>Xiangyinlou bintan</i> 香飲樓賓談	Lu Changchun 陸長春 ?–?
1877	<i>Yeyu qiudeng lu</i> 夜雨秋燈錄 (Fort.)	Xuan Ding 宣鼎 1832–1879
1875	<i>Dunku lanyan</i> 遯窟謠言	Wang Tao 王韜 1828–1897
188x	<i>Songyin manlu</i> 淞隱漫錄	
1887	<i>Songbin suohua</i> 淞濱瑣話	
188x	<i>Youtai xianguan biji</i> 右台仙館筆記	Yu Yue 俞樾 1821–1907
1892	<i>Zuicha zhiguai</i> 醉茶志怪	Li Qingchen 李慶辰 ?–?

Bemerkungen:

- Vergleiche die ähnliche Tabelle in CHAN 1998: 16, welche nur die Werke bis zum Jahr 1850 auflistet. Leo Chan hat auch ein paar Werke in der Anfangsphase der Qing gelistet, ihrer Autorenschaft nach zu urteilen aber gehören diese meines Erachtens zu den mingzeitlichen Werken. Zudem haben die meisten von diesen nur ein *juan* (Kapitel), ein solch kurzes Buch kann meiner Ansicht nach nicht als richtiges Werk zählen. Des Weiteren wurden *xiaoshuo* generell verboten von der Regierung in der Anfangsphase der Dynastie (GUY 1987: 18-19); daher kann man sagen, dass die Literatur der Qing-Dynastie erst mit Pu Songling begann (GILES 1914: 338). Hierzu siehe auch SHENG Yang 2015 (im Erscheinen).
- „(Fort.)“ bedeutet, dass das Werk noch fortgesetzt wurde. Manche Werke besitzen mehr als einen Fortsetzungsband, die Jahrgänge einiger Fortsetzungsbände sind nicht genau zu recherchieren, hier werden sie nicht zusätzlich vermerkt.

§ 6.2 *Liaozhai zhiyi*, *Yuewei caotang biji* und *Yeyu qiudeng lu*

Im Kapitel 1 wurde gezeigt, dass die bisherige Forschung der Ansicht ist, dass das *Yeyu qiudeng lu* eine Nachahmung des *Liaozhai zhiyi* sei. Huang Ziting 黄子婷 von der National Chengchi University forschte zu Nachahmungen des *Liaozhai zhiyi* sowie des *Yuewei caotang biji* und bewertet das *Yeyu qiudeng lu* ebenfalls als Imitation des *Liaozhai zhiyi*.⁴⁰⁰ Bisher liegt kein entgegengesetzter Standpunkt vor; alle Studien, die ich in der vorliegenden Arbeit zitiere, teilen diese Ansicht. Ich persönlich fechte diese ebenfalls nicht vollständig an: Das *Yeyu qiudeng lu* ahmt das *Liaozhai zhiyi* im bestimmten Aspekt nach, etwa im Stil. Allerdings gehe ich aufgrund eines Vergleiches der drei Werke davon aus, dass das *Yeyu qiudeng lu* eher eine Nachahmung des *Yuewei caotang biji* ist. In diesem Abschnitt möchte ich auf diesen Punkt näher eingehen.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Siehe HUANG Ziting 2002: 75-76, 82, 98.

⁴⁰¹ Um Fehler zu vermeiden, beschränken sich die Erörterungen in diesem Kapitel lediglich auf das *Yeyu qiudeng lu*, das *Liaozhai zhiyi* sowie das *Yuewei caotang biji*. Die übrigen Werke der Qing-Zeit sollen nicht betrachtet werden. Der Grund für diese Entscheidung liegt darin, dass die Forschungen zu den qingzeitlichen *biji xiaoshuo* noch teilweise fragwürdig sind. Wie im Kap. 1 bereits analysiert wurde, sind viele Forschungen zum *Yeyu qiudeng lu* problematisch. In den vorherigen Kapiteln lehne ich viele der herkömmlichen Sichtweisen auf das *Yeyu qiudeng lu* ab. In diesem Kapitel soll unter anderem widerlegt werden, dass das *Yeyu qiudeng lu* eine Nachahmung des *Liaozhai zhiyi* ist. Es ist also zu vermuten, dass die For-

Liaozhai zhiyi vs. *Yuewei caotang biji*

Das *Liaozhai zhiyi* hat zwei Besonderheiten: Erstens, „die schriftsprachlichen Erzählungen der Sechs Dynastien und der Tang-Zeit konzentrierten sich auf einzelne Persönlichkeiten und Ereignisse und enthielten nur wenige Gesellschaftsschilderungen. Es ist jedoch unbestreitbar, dass Gesellschaftskritik im *Liaozhai zhiyi* eine wichtige Rolle spielt. Aber die moralische Botschaft ist selten penetrant, der Realismus wird stets mit Phantasie gemischt.“⁴⁰² Unter den vier Gruppen des Volkes (Gebildete, Bauern, Handwerker, Händler) zählten die Gebildeten zur ersten Gruppe; sie sollten eigentlich voller Stolz sein, doch wenn sie die akademische Prüfung nicht bestehen konnten, wurde dieser Stolz zur Schande.⁴⁰³ Pu Songling hat lebenslang den *juren* 舉人-Titel (die akademische Prüfung auf Provinzebene bestanden zu haben) nicht erlangen und daher keine Karriere als Beamter machen können, erst mit 71 Jahren wurde er als „*gongsheng* 貢生“ (gleichrangig mit *juren*) gewählt; dennoch hatte man mit einem solchen Ehrentitel überhaupt keine Chance eine Karriere zu machen.⁴⁰⁴ Pu Songling war niemals stolz auf seine literarischen Errungenschaften, sondern fühlte sich aufgrund des Misserfolges seiner Karriere stets minderwertig.⁴⁰⁵ Dies ist gemeint, wenn von der „einsamen Empörung“ (*gufen* 孤憤) Pu Songlings gesprochen wird. Sein größter Kummer ergab sich aus dem Misserfolg bei der akademischen Prüfung. Die Jahre, in denen er das *Liaozhai zhiyi* zu verfassen begann, waren die dunkelste Zeit seines Lebens.⁴⁰⁶ Die Umdeutung des *Liaozhai zhiyi* dient als Selbstdarstellung Pu Songlings, nämlich als Klage über den persönlichen Misserfolg und als Schmährede auf die Schwächen der Gesellschaft.⁴⁰⁷

schungen zu anderen Werken sehr wahrscheinlich ebenso problematisch sind. Ich könnte meine Betrachtung also theoretisch erst beginnen, wenn ich sämtliche *biji xiaoshuo* der Qing-Zeit selbst studiert hätte; ich möchte mich daher in diesem Kapitel auf die drei genannten Werke beschränken.

⁴⁰² MOTSCH 2003: 261.

⁴⁰³ GONG Pengcheng 2003: 336.

⁴⁰⁴ MAENO 1986: 112-113.

⁴⁰⁵ HAN Jinlian 2001: 111.

⁴⁰⁶ Vgl. PRŮŠEK 1970: 118-119.

⁴⁰⁷ ZEITLIN 1993: 29. Unter den Arbeiten, die ich gelesen habe, ist nur Huang Qia 黃洽 der Ansicht, dass die Zielsetzung des *Liaozhai zhiyi* in der Ermahnung liegt (siehe HUANG Qia 2005: 35-51); dennoch sind die Erzählungen mit der Funktion der

Zweitens, „Pu Songling übertrug das in der umgangssprachlichen Literatur seiner Zeit entwickelte hohe Bewusstsein für die Komplexität von Erzählvorgängen auf die schriftsprachliche Novelle“. ⁴⁰⁸ Außerdem wurden die Erzählungen im *Liaozhai zhiyi* in zwei verschiedenen Stilen verfasst: „A *zhiguai* account tends to be brief, unadorned in style, and simple in narrative structure. A *chuanqi* story, by contrast, tends to be more elaborate in plot and description, self-conscious of its own rhetoricity, and often resembles the formal features of a historical biography.“ ⁴⁰⁹ Pu Songling mischte die beiden Stile im *Liaozhai zhiyi*. (Leser sollten dem Umstand Aufmerksamkeit schenken, dass beim Punkt 1 das *Yeyu qiudeng lu* vom *Liaozhai zhiyi* abweicht, beim Punkt 2 aber identisch ist; siehe auch unten.)

Pu Songling und das *Liaozhai zhiyi* waren schon lokal berühmt, bevor das Buch fertiggestellt worden war. Nach seinem Erscheinen war das Werk landesweit bekannt, darum verfasste Ji Yun das *Yuewei caotang biji*. Ich bin der Ansicht, dass das *Yuewei caotang biji* als Reaktion auf das *Liaozhai zhiyi* verfasst wurde; ohne das *Liaozhai zhiyi* würde es das *Yuewei caotang biji* wahrscheinlich nicht geben. Obwohl Ji Yun behauptet, dass er sein Buch verfasste, „um mir die Zeit zu verkürzen 姑以消遣歲月而已“ oder „um die Mußestunden zu verkürzen 聊以消閑“ ⁴¹⁰, handelt es sich dabei offensichtlich um Vorwände. Wie Lydia Chiang zeigt: „As the imperial transmitter of the Chinese literary legacy, Ji Yun was keenly aware of his own filial duty and indebtedness toward the countless ancestors of Chinese literature.“ ⁴¹¹ Daher wollte Ji Yun mit seinem Werk die durch das *Liaozhai zhiyi* entstehende „falsche literarische Sitte“ korrigieren. Ji Yun übte einst verschleierte Kritik am *Liaozhai zhiyi*, wobei er das Werk unter zwei Aspekten kritisiert: Erstens, das Werk vereint zwei Stile, nämlich die der *zhiguai* und der *chuanqi*, die aber nicht in einem Buch gleichzeitig existieren dürften. Zweitens, die Erzählungen wurden beliebig formuliert, d. h., *biji xiaoshuo* waren keine Theaterstücke und durften keine komplizierte Handlung oder prachtvolle Sprache aufweisen. Ji Yun beurteilt das

Ermahnung im *Liaozhai zhiyi* sogar weniger als im *Yuewei caotang biji* (CHAN 1998: 188-189). Huangs Gesichtspunkt ist noch zu diskutieren.

⁴⁰⁸ TRETER 2004: 271.

⁴⁰⁹ CHIANG 2005: 19.

⁴¹⁰ *Guwang tingzhi* 1, *Luanyang xulu* 1, siehe Ji Yun 1982: 359, 474; deutsche Übersetzung nach HERMANN 1983: 268, 362.

⁴¹¹ CHIANG 2005: 200.

Liaozhai zhiyi als ein „Werk von einem Talent, aber nicht von einem Schriftsteller 才子之筆,非著書者之筆也“. ⁴¹² Während Ji Yun also das Talent Pu Songlings anerkannt, spricht er ihm seine Befähigung als Autor ab. Außerdem kritisiert Ji Yun das *Liaozhai zhiyi*, als er seinen frühzeitig verstorbenen Sohn Ji Ruji 紀汝佺 (1743–1786) betrauerte: „[Mein Sohn] bekam eine Abschrift des *Liaozhai zhiyi* zu Augen, dessen Manier er sklavisch verfiel und in der er bis zum Tode schwelgte. 見聊齋志異抄本,又誤墮其窠臼,竟沉淪不返,以訖於亡.“ ⁴¹³ Obgleich zwischen dem Tod von Ji Yuns Sohn und dem *Liaozhai zhiyi* kein Bezug herzustellen ist, äußert Ji Yun sein großes Bedauern darüber, dass sein Sohn vom *Liaozhai zhiyi* fasziniert war. Wir sehen, dass Ji Yun das *Liaozhai zhiyi* eigentlich ziemlich geringschätzte.

Im *Yuewei caotang biji* setzt Ji Yun seine Kritik am *Liaozhai zhiyi* um. Als Gegenstück zum *Liaozhai zhiyi* ist das *Yuewei caotang biji* ein Glanzstück des *biji*-Stils: Ohne ein überflüssiges Wort trifft es den zentralen Punkt und schlägt den Leser in seinen Bann. ⁴¹⁴ Neben dem Stil kritisiert Ji Yun auch, dass Pu Songling bei der Arbeit am Text in der falschen Stimmung gewesen sei, nämlich in der „einsamen Empörung“. ⁴¹⁵ Wie Leo Chan argumentiert: „For Ji Yun, the moral purpose in *zhiguai* literature is its saving grace, and a whole literary tradition is justified by reference to the didactic function.“ ⁴¹⁶ Im *Qinding Siku quanshu zongmu* 欽定四庫全書總目 (Kaiserlich genehmigter Katalog zum *Siku quanshu*) argumentiert Ji Yun, dass die Funktionen bzw. die Zielsetzung der *xiaoshuo* darin liegen solle, „Menschen zu ermahnen 寓勸戒“, „Kenntnisse zu verbreiten 廣見聞“ und „Recherchen zu unterstützen 資考證“. ⁴¹⁷ Diesem Ziel folgend wurde das *Yuewei caotang biji* verfasst. Zum Beispiel ermahnt *Yu guanbingbu shi* 余官兵部時 ⁴¹⁸ die Men-

⁴¹² *Guwang tingyhi* 4, siehe Ji Yun 1982: 472.

⁴¹³ *Luanyang xulu* 6, siehe ebd.: 563; deutsche Übersetzung modifiziert von HERMANN 1983: 426.

⁴¹⁴ MOTSCH 2003: 234.

⁴¹⁵ Vgl. ZHANG Hong 2010: 4.

⁴¹⁶ CHAN 1998: 185.

⁴¹⁷ Ji Yun 1987: 938. Dieses Argument von Ji Yun lässt sich auf die Theorie von Li Zhao 李肇 (bl. 9. Jh) zurückführen: Wahrheiten aufzeichnen 紀事實, Prinzipien ermitteln 探物理, Unklarheiten klären 辨疑惑, Ermahnungen fördern 示勸戒, Bräuche protokollieren 採風俗, Vergnügen anbieten 助笑談 (Li Zhao 1957: 3).

⁴¹⁸ Die Erzählungen im *Yuewei caotang biji* sind nicht betitelt, der Einfachheit halber nehme ich den ersten Satz einer Erzählung als deren Titel als Notbehelf.

schen dazu, nicht habgierig zu sein (Ermahnung für Menschen);⁴¹⁹ *Xian-xiong Qinghu yue* 先兄晴湖曰 erzählt, dass Sojamilch als Antidot gegen Magnesiumchlorid zu verwenden ist (Verbreitung von Kenntnissen);⁴²⁰ *Waishuzu Zhanggong Xuetang yan* 外叔祖張公雪堂言 erzählt, dass der Name des damals berühmten Räubers Dou Erdun 寶爾敦⁴²¹ eigentlich Dou Erdong 寶二東 war (Unterstützung der Recherchen).⁴²² Clea Walford hat in ihrer Dissertation die Erzählungen im *Yuewei caotang biji* ausführlich untersucht. Obwohl sie Ji Yuns eigenes Argument im *Qinding Siku quanshu zongmu* nicht berücksichtigte, zeigt ihre Forschung, dass die Erzählungen im *Yuewei caotang biji* über natürliche Inhalte die Funktion von Recherche betreffen und die über übernatürliche Inhalte meistens eine moraldidaktische Absicht besitzen.⁴²³

Bisher stellen sich die Hauptunterschiede zwischen dem *Liaozhai zhiyi* und dem *Yuewei caotang biji* folgendermaßen dar:

(Tabelle 6) Unterschiede zw. *Liaozhai zhiyi* und *Yuewei caotang biji*

	<i>Liaozhai zhiyi</i>	<i>Yuewei caotang biji</i>
Autor	unqualifizierter Student	gebildete Führungsfigur
Zielsetzung	Gesellschaftskritik, Klage über Beschwerden des eigenen Lebens	Menschen zu ermahnen, Kenntnisse zu verbreiten, Recherchen zu unterstützen
Stil	prachtvoll, kompliziert	einfach, würdevoll

Die Fortsetzungen beider Werke im *Yeyu qiudeng lu*

Ich möchte nun auf die Fortsetzung des *Liaozhai zhiyi* durch das *Yeyu qiudeng lu* eingehen. Es ist in erster Linie auffällig, dass das „Vorwort des Autors“ zum *Yeyu qiudeng lu* schon eine Nachahmung des „Vorwort des Autors“ zum *Liaozhai zhiyi* ist. Judith Zeitlin zeigt, dass Pu Songlings Vorwort zum *Liaozhai zhiyi* eher eine „Selbstvorstellung“ als eine Einleitung zum Werk darstelle.⁴²⁴ Wir sehen, dass

⁴¹⁹ *Luanyang xiaoxialu* 3, siehe Ji Yun 1982: 59.

⁴²⁰ *Rushi woben* 1, siehe ebd.: 127.

⁴²¹ Diese Person ist sehr berühmt in China. Im Roman *Shigong an* 施公案 (*Rechtsfälle vom Master Shi*) der späten Qing-Zeit wurde dieser Räuber aufgezeichnet, er ist auch die Hauptfigur des Theaterstücks *Lianhuan tao* 連環套 der Peking-Oper.

⁴²² *Rushi woben* 2, siehe Ji Yun 1982: 165.

⁴²³ Siehe WALFORD 2006: 49-50, 89-94, 133-135, 162-164, 181-182, 193-194, 213-215.

⁴²⁴ Siehe ZEITLIN 1993: 43-56.

Xuan Dings Vorwort zum *Yeyu qiudeng lu* ebenso eine Selbstvorstellung (siehe die Zitate in den vorherigen Kapiteln, vor allem § 2.1 und § 2.2; Volltext siehe „Anhang F“) ist. Außerdem erwähnt Pu Songling in seinem Vorwort, dass sein Vater kurz vor seiner Geburt geträumt habe, dass ein Mönch zu ihm gekommen wäre; Pu Songling deutet dadurch an, dass er eine Inkarnation des Mönches sei.⁴²⁵ Im Vergleich dazu erzählt Xuan Ding in seinem Vorwort, dass seine Mutter kurz vor seiner Geburt geträumt habe, dass ein Daoist zu ihr gekommen wäre. Xuan Ding weist dadurch darauf hin, dass er eine Inkarnation des Daoisten sei (siehe das Zitat im § 5.2). Ein Nachahmungsverfahren ist hier erkennbar.

Durch die obige Abhandlung wird auch deutlich, dass das *Yeyu qiudeng lu* vorrangig den Stil des *Liaozhai zhiyi* fortsetzt. Das *Yeyu qiudeng lu* enthält sowohl kurze Geschichten im *zhiguai*-Stil als auch lange Erzählungen im *chuanqi*-Stil. Während Pu Songling unter dem Namen „Yishi Shi“ die Erzählungen kommentierte, tat Xuan Ding dies für seine Erzählungen unter dem Namen „Aonong Shi“. Und letztlich ist auffällig, dass Pu Songling sein Werk aus der „einsamen Empörung“ verfasste, während Xuan Ding seine „Hilflosigkeit“ hervorhob: eine weitere Ähnlichkeit.⁴²⁶

149

Aber in Hinblick auf ihre Zielsetzung weisen die beiden Werke große Unterschiede auf: Erstens kritisiert keine Erzählung von Xuan Ding das Prüfungssystem, nur drei Geschichten kritisieren die Regierung bzw. die Beamten (Nr.2-1-4, Nr.2-4-13 und Nr.2-7-4; siehe § 4.2). Die meisten Erzählungen, die die Funktion des Tadels besitzen, betreffen den Moralverfall. Das *Yeyu qiudeng lu* ist in dieser Hinsicht keine Nachahmung des *Liaozhai zhiyi*.

Betrachten wir nun die Frage, inwiefern das *Yeyu qiudeng lu* das *Yuewei caotang biji* fortsetzt. Das *Yuewei caotang biji* ist eigentlich eine Sammlung von fünf Bänden: *Luanyang xiaoxia lu* 灤陽消夏錄 (Sommerliche Aufzeichnungen aus Luanyang), *Rushi wouwen* 如是我聞 (So habe ich gehört), *Huaixi zazhi* 槐西雜誌 (Verschiedene Aufzeichnungen aus Huaixi), *Guwang tingzhi* 姑妄聽之 (Hör bloß zu) und *Luanyang xulu* 灤陽續錄 (Fortsetzungsband aus Luanyang). Im Vorwort des ersten Bandes *Luanyang xiaoxia lu* erklärt Ji Yun, wie er sein Buch verfasste:

⁴²⁵ Siehe PU Songling 1981: Vorwort des Autors.

⁴²⁶ Vgl. LIU Shilin 1995: 19-21.

[...] Die Tage ohne Beschäftigung wurden mir lang, so dass ich begann, das aufzuzeichnen, was ich einmal gesehen oder gehört hatte; ich schrieb mit keinem bestimmten Stil, gerade wie es mir in den Sinn kam. [...]
 ... 晝長無事，追祿見聞，憶及即書，都無體例。... ⁴²⁷

Ziehen wir erneut das Vorwort Xuan Dings im *Yeyu qiudeng lu* heran:

[...] Ich wählte Geschichten aus, die ich im Alltag gesehen, gehört und zutiefst geglaubt habe. Im Stil von *baiguan* (siehe Fußnote 211) zeichnete ich zuerst über einhundert Erzählungen auf. [...] Sie waren unpolierte Entwürfe.
 ... 取平生目所見，耳所聞，心所記憶且深信者，仿稗官例先書一百餘目。... 皆初稿而未及修飾者。... ⁴²⁸

Anschließend kommentiert Ji Yun sein Buch:

Erzählungen und Anomalien: sie zählen nicht zum Stand der Kompilatoren;
 小說稗官，知無關與著述;
 Anekdoten und Sagen: sie können manchmal einer moralischen Ermahnung dienlich sein.
 街談巷議，或有益於勸懲。 ⁴²⁹

Vergleichen wir dies mit dem Kommentar Xuan Dings zu seinem Buch:

Lieder und Sagen: ich biete manchmal Anekdoten oder Überlieferungen an;
 樵歌牧唱，有時上獻芻蕘;
 Anomalien und Mirabilien: kein Wort irrt von Tadel und Ermahnung ab.
 鬼董狐諧，無語不關諷勸。 ⁴³⁰

Es lässt sich feststellen, dass das Vorwort Xuan Dings von dem Ji Yuns beeinflusst worden ist. Man kann vielleicht auch sagen, dass

⁴²⁷ Ji Yun 1982: 1; deutsche Übersetzung modifiziert von HERMANN 1983: 6.

⁴²⁸ XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

⁴²⁹ Ji Yun 1982: 1; deutsche Übersetzung modifiziert von HERMANN 1983: 6.

⁴³⁰ XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

Xuan Ding das Vorwort von Ji Yun einfach imitiert. Lesen wir nun die folgenden Erörterungen von Ji Yun:

Der Konfuzianismus hält Selbstkultivierung für die Grundlage und betrachtet die Staatsverwaltung als Zweck; der Daoismus hält die Ruhe für die Grundlage und betrachtet Milde als Zweck; der Buddhismus hält die Meditation für die Grundlage und betrachtet Barmherzigkeit als Zweck. Ihre Zielsetzungen sind nicht identisch. Dass die drei Lehren die Menschen zur Tugendhaftigkeit ermahnen, darin sind sie aber identisch. Dass sie für die Welt vorteilhaft sind, auch darin sind sie identisch. Da ihre Ausgangspunkte auch ähnlich sind, müssen die drei Lehren gleichzeitig existieren. Die Konfuzianer kümmern sich um das Volk und halten die Tugend in sich, die Buddhisten und Daoisten kümmern sich um sich selbst und sorgen nur mit überflüssigen Tatkräften für andere. So dient der Konfuzianismus als Hauptsache und der Buddhismus und der Daoismus als dessen Ergänzungen. Man kann auch nicht lediglich mit Buddhismus und Daoismus den Staat verwalten. In diesem Aspekt sind die drei Lehren sowohl unterschiedlich als auch identisch. Der Konfuzianismus ist wie die Grundnahrungsmittel, ohne die man nach einem Tag hungrig und nach mehreren Tagen sterben wird. Buddhismus und Daoismus sind wie Arzneimittel, in Situationen um Leben und Tod, bei fröhlicher, zorniger, trauriger oder glücklicher Laune, mit ihnen kann man von Ungerechtigkeit und Sünde loskommen oder Kummer beseitigen. Im Vergleich zum Konfuzianismus haben sie eine schnellere Wirkung. Da ihre Ideen von Vergeltung und Karma die ungebildeten Leute in Schrecken versetzen können, funktionieren sie auch einfacher als der Konfuzianismus. Wenn man wieder gesund ist, sollte man damit aufhören; solche Arzneimittel darf man nicht immer einnehmen, sonst ist die Nebenwirkung eine Gefahr.

儒以修己為體，以治人為用；道以靜為體，以柔為用；佛以定為體，以慈為用。其宗旨各別，不能一也。至教人為善則無異，於物有濟亦無異。其歸宿則略同，天固不能不並存也。然儒為生民立命而操其本於身，釋道皆自為之學而以餘力及於物。故以明人道者為主，明神道則輔之，亦不能專以釋道治天下。此其不一而一，一而不一者也。蓋儒如五穀，一日不食則饑，數日則必死。釋道如藥餌，死生得失之關，喜怒哀樂之感，用以解釋冤愆，消除怫鬱，較儒家為最捷。其禍福因果之說用以悚動下愚，亦較儒家為易入。特中病則止，不可專服常服，致偏

Diese Argumentation stellt Ji Yuns Meinung deutlich dar. Er ist der Ansicht, dass die drei Lehren, obwohl sie nicht völlig identisch sind, nicht voneinander getrennt werden können. Man sollte den Konfuzianismus als „Lebensmittel“ betrachten und Buddhismus und Daoismus als „Arzneimittel“. An diesem Punkt fühlt man sich an Xuan Ding erinnert, der sein *Yeyu qiudeng lu* ebenso als „Arzneimittel“ sah: „Dennoch ist mein Buch Arzneimittel; ich wage es nicht, es als literarisches Werk zu bezeichnen.“⁴³² Er glaubt auch, dass der Konfuzianismus die Basis der Menschheit sei. Konfuzianische Wertvorstellungen nahm er als Grundlage zu Ermahnung und Tadel, buddhistische und daoistische Ideen dienen normalerweise als Ergänzungen zur moralischen Predigt. Dies ähnelt sehr der Argumentation Ji Yuns.

Sowohl das *Yuewei caotang biji* als auch das *Yeyu qiudeng lu* enthalten größtenteils Erzählungen zur Ermahnung und zum Tadel, gefolgt von Anekdoten. Die Anekdoten bzw. Überlieferungen besitzen normalerweise keine einheitliche moralische Funktion. Wenn man diese Erzählungen mit der Theorie Ji Yuns (Menschen ermahnen, Kenntnisse verbreiten, Recherche unterstützen) abgleicht, gehören sie zur Zielsetzung von „Kenntnisse verbreiten“ oder „Recherche unterstützen“. Wir sehen, dass Xuan Ding das *Yeyu qiudeng lu* von Ji Yuns Grundsatz ausgehend verfasste.

Auf Grundlage der Erörterungen in diesem Abschnitt ist zusammenzufassen, dass das *Yeyu qiudeng lu* den Stil des *Liaozhai zhiyi* fortsetzt, das heißt, die Stile der *zhiguai* und der *chuanqi* werden gleichzeitig benutzt. Lu Xun zeigt, dass das *Liaozhai zhiyi* zu viele historische Aufzeichnungen als Anspielungen enthielt, so dass der durchschnittliche Leser Verständnisschwierigkeiten hatte.⁴³³ Pu Songling benutzte auch eine zu komplizierte schriftsprachliche Syntax, so dass normale Leser das Werk nicht durchlesen wollten.⁴³⁴ Solche Mängel findet man auch im *Yeyu qiudeng lu*. Auf der ideologischen Ebene sind die beiden Werke mitnichten identisch. Obwohl man einige Erzählungen mit

⁴³¹ *Luanyang xiaoxia lu* 4, siehe Ji Yun 1982: 80. Diese Stelle wird in der Erzählung von einem Fuchsgeist dargelegt, aber es ist offensichtlich, dass die Meinung von Ji Yun selbst war.

⁴³² XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

⁴³³ LU Xun 1987: 333.

⁴³⁴ CHEN Bingxi 1998: 86.

der Funktion der Ermahnung im *Liaozhai zhiyi* findet, ist das Ermahnen keine Zielsetzung des Werkes; und die Zielsetzung des *Liaozhai zhiyi*, nämlich die Gesellschaft zu tadeln, findet man dagegen im *Yeyu qiudeng lu* kaum.

Andererseits setzt das *Yeyu qiudeng lu* die ideologische Zielsetzung des *Yuewei caotang biji* fort, nämlich insofern, als dass durch das Buch die Menschen ermahnt, Kenntnisse verbreitet und Recherchen unterstützt werden sollten. Der Stil Xuan Dings war nicht so geschickt wie der von Ji Yun, sondern etwas zu prachtvoll. *Yuewei caotang biji* stellt die Gedankenwelt von Ji Yun dar, für die Forschung zu Ji Yun ist das Werk daher von großer Bedeutung.⁴³⁵ Dies ist ebenso meine Ansicht zum *Yeyu qiudeng lu*: Es kann uns die Gedankenwelt Xuan Dings erschließen.

Kurzum, das *Yeyu qiudeng lu* hat Gemeinsamkeiten mit den beiden Werken. Jedoch bin ich der Ansicht, dass in erster Linie die ideologische Grundlage eines Werkes wichtig ist und der Stil nicht zu den entscheidenden Aspekten zählt. Aufgrund dessen gilt das *Yeyu qiudeng lu* in meinen Augen eher als Nachahmung des *Yuewei caotang biji*.

Eine weitere Analyse

Für eine weitere Analyse über das *Yeyu qiudeng lu* und dessen historischen Kontext im nächsten Kapitel sollen hier einige Erzählungen im *Yuewei caotang biji* betrachtet werden. In *Zhuzi yingyunshi yan* 朱子穎運使言 bezieht Ji Yun Stellung zu den Han-Konfuzianern (konservativen Konfuzianern) und den Song-Konfuzianern (Anhängern der *Lixue*-Schule des Neo-Konfuzianismus) (siehe auch Kap. 7):

[...] Die Han-Konfuzianer beschäftigen sich mit dem Kanon, während sich die Song-Konfuzianer mit den Prinzipien befassen. Oberflächlich scheint die Han-Lehre grob zu sein und die Song-Lehre genau, aber wie kann man die Prinzipien verstehen ohne die Recherche des Kanons? [...] Dass die Song-Konfuzianer die Han-Konfuzianer kritisieren, gilt nicht dem Kanon, sondern sie wollten bloß zeigen, dass die Song-Lehre besser als die Han-Lehre ist. In der Kritik der nachkommenden Generationen an den Song-Konfuzianern geht es auch nicht um den Kanon, sondern sie finden es bloß ungerecht, dass die Song-Konfuzianer die Han-Konfuzianer kritisieren. [...] Die Han-Konfuzianer achteten das Studium, damit die Lehre

⁴³⁵ ZHOU Jiming 1994: 94.

auf einer Grundlage basiert. Die Song-Konfuzianer befürworten die Meditation, damit die Forschung profund wird. [...] Ohne Studium und Recherche kann man auf die Han-Lehre überhaupt nicht eingehen, über die Song-Lehre kann jede Person leeres Gerede führen.

... 漢儒以訓詁專門，宋儒以義理相尚，似漢學粗而宋學精，然不明訓詁，義理何自而知？... 宋儒之攻漢儒，非為說經起見也，特求勝於漢儒而已。後人之攻宋儒，亦非為說經起見也，特不平宋儒之詆漢儒而已。... 蓋漢儒重師傳，淵源有自。宋儒尚心悟，研索易深。... 惟漢儒之學，非讀書稽古，不能下一語。宋儒之學，則人人皆可以空談。⁴³⁶

Obwohl diese Stelle den Unterschied zwischen Han- und Song-Lehre darlegt, zielt sie eigentlich auf einen Tadel des Neo-Konfuzianismus ab (die Song-Lehre ist eigentlich das Äquivalent für den Neo-Konfuzianismus, siehe Kap. 7). Ich möchte noch zwei weitere Erzählungen analysieren. *Ming Chongzhen mo* 明崇禎末 erzählt, dass Banditen ein Dorf plünderten und dabei ein hübsches Mädchen in ihre Hände fiel; da sich das Mädchen nicht vergewaltigen ließ, folterten die Banditen ihre Eltern; ihre Eltern waren verzweifelt und hießen ihre Tochter nachgeben; das Mädchen widersetzte sich dennoch weiter und wurde zusammen mit ihren Eltern getötet. Anschließend schreibt Ji Yun:

Zu dieser Geschichte meinten die einen, das Mädchen hätte, da es noch im Elternhaus lebte, dem Befehl der Eltern gehorchen müssen. Weil das Mädchen im Angesicht der Qualen seiner Eltern nicht Folge leistete, machte es sich vor ihnen schuldig. Andere meinten, nicht jeder Befehl wäre vernünftig. Der Befehl der Eltern, dass sich die Tochter den Räubern hingeben solle, lässt sich nicht mit einem Befehl zur Eheschließung im Alltag vergleichen. Wenn die Eltern ihr befehlen, eine Hure zu sein, dürfte sie sich dem beugen? Das Mädchen trifft wohl keine Schuld.

論是事者，或謂女子在室，從父母之命者也。父母命之從賊矣，成一己之名，坐視父母之慘酷，女似過忍。或謂命有治亂，從賊不可與許嫁比。父母命為娼，亦未娼乎？女似無罪。⁴³⁷

⁴³⁶ *Luanyang xiaoxia lu* 1, siehe Ji Yun 1982: 10.

⁴³⁷ *Luanyang xiaoxia lu* 3, siehe ebd.: 48; deutsche Übersetzung modifiziert von HERMANN 1983: 80.

Wu Huishu yan 吳惠叔言 möchte ich an dieser Stelle vollständig wiedergeben:

Es gab einmal einen energischen und umsichtigen Arzt, der so und so hieß. Eines Nachts brachte ihm eine Alte ein Paar goldene Armbänder, damit er ihr eine Arznei für eine Abtreibung verkaufe. Erschrocken wies der Arzt ihr Ansinnen zurück. Am nächsten Abend kam die Alte wieder und brachte ihm zusätzlich zwei Perlendiademe. Noch mehr erschrocken, jagte der Arzt das Weib aus dem Haus. Ein reichliches halbes Jahr verging, als dem Arzt plötzlich träumte, die Schergen brächten ihn vor den Richter des Totenreiches, und dieser klagte ihn des Mordes an. Neben ihm erblickte er eine Frau mit aufgelöstem Haar und einem roten Tuch um den Hals. Unter Tränen brachte sie ihre Klage vor, wie die Alte für sie den Arzt vergebens um eine Medizin angefleht hatte. Der Arzt verteidigte sich: „Eine Medizin dient dazu, Leben zu retten. Wie könnte ich es zulassen, sie zu benutzen, um mit ihr wegen eines privaten Gewinnes einen Menschen umzubringen? Dein lasterhaftes Treiben hat dich in diese Lage gebracht. Was klagst du mich dafür an?“ Die Frau sagte: „Als die Alte für mich um die Medizin anflehte, war das Kind in meinem Leib noch nicht weit entwickelt. Hätte ich es abtreiben können, brauchte ich nicht zu sterben. Da du mir die Arznei nicht gegeben hatte, musste ich das Kind gebären. Schließlich wurde es erwürgt, und ich musste so viel Leid und Bitternis schlucken, dass ich mich aufhängte. Du wolltest ein Leben schützen, aber hast zwei zugrunde gerichtet. Wer, wenn nicht du, sollte daran schuld sein?“ Mit einem Seufzer urteilte der Richter des Totenreiches: „Du sprichst vom Notbehelf beim Sonderfall, er hielt sich ans Prinzip. Doch ist er denn der einzige, der sich seit der Song-Zeit an eine starre Regel hält, ohne Nutzen und Schaden für eine Sache abzuwägen? Also lass ihn in Ruhe!“ Als der Richter mit der Faust auf den Tisch schlug, schrak der Arzt auf und erwachte.

醫者某生，素謹厚。一夜有老嫗持金釧一雙，就買墮胎藥。醫者大駭，峻拒之。次夕，又添持珠花兩枝來。醫者亦駭，力揮去。越半載餘，忽夢為冥思所拘，言有訴其殺人者。至則一披髮女子，項勒紅巾，泣陳乞藥不與狀。醫者曰：“藥以活人，豈敢殺人以漁利？汝自以姦敗，於我何尤？”女子曰：“我乞藥時，孕未成形，尚得墮之，我可不死。是破一無知之血塊，而全一待盡之命也。既不得藥，不能不產，以致子遭扼殺，受諸痛苦。我亦見逼而就縊。是汝欲全一命，反戕兩命矣。罪不歸汝，反

歸誰乎？”冥官喟然曰：“汝之所言，酌乎事勢；彼之所執者，則理也。宋以來，固執一理而不揆事勢之利害者，獨此人也哉？汝且休矣！”拊几有聲。醫者悚然而寤。⁴³⁸

Wie der berühmte qingzeitliche Han-Konfuzianer Dai Zhen 戴震 (1724–1777) kommentiert: „Mit den Prinzipien ermordet der Neo-Konfuzianismus die Menschen! 後儒以理殺人.“⁴³⁹ Beide Erzählungen von Ji Yun gelten als satirische Darstellung und scharfer Tadel des Neo-Konfuzianismus. In der ersten Erzählung bezweifelt Ji Yun die „drei Gehorsamspflichten“, in der zweiten die „vier Tugenden“ (*sancong side* 三從四德).⁴⁴⁰ Er zeigt, dass die Einhaltung eines „Prinzips“ von der Situation abhängig sein sollte; er kritisiert, dass die radikalen Prinzipien des Neo-Konfuzianismus seit ihrer Entstehung die Menschen nur verletzt hatten; er bezieht dabei eine eigene Stellung, wie man sich zwischen „Prinzip“ und „Abwägung der Umstände“ (Notbehelf) entscheiden sollte. Im Vergleich dazu kritisiert Xuan Ding im *Yeyu qiudeng lu* den Neo-Konfuzianismus nicht, sondern befürwortet diesen mehr oder weniger. Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen dem *Yeyu qiudeng lu* und dem *Yuewei caotang biji*.

Dass Ji Yun den Neo-Konfuzianismus scharf kritisiert, schätzt Lu Xun sehr hoch:

Obwohl er in der strengsten Qianlong-Zeit lebte, wagte er doch, mit seinen Schriften die ungerechten Prinzipien und die unsinnigen Bräuche zu verurteilen. In den Augen der damaligen Menschen war er wirklich ein mutiger Mensch!

他生在乾隆間法紀最嚴的時代，竟敢借文章以攻擊社會上不通的禮法，荒謬的習俗，以當時的眼光看去真算得很有魄力的一個人！⁴⁴¹

Leider kann ich dieser Ansicht nicht zustimmen. Meine Betrachtung

⁴³⁸ *Rushi woben* 3, siehe ebd.: 200; deutsche Übersetzung modifiziert von HERMANN 1983: 157–158.

⁴³⁹ DAI Zhen 1922: Heft 2: 33.

⁴⁴⁰ Die drei Gehorsamspflichten: der Gehorsam gegenüber dem Vater vor der Ehe, der Gehorsam gegenüber dem Ehemann nach der Ehe und der Gehorsam gegenüber dem Sohn nach dem Tod des Ehemanns. Die vier Tugenden: weibliche Moral, weibliche Redeweise, weibliches Antlitz und weibliche Leistungen.

⁴⁴¹ LU Xun 1987: 334.

basiert auf Mengzi 孟子, wo es heißt: „Dass Männer und Frauen sich nicht berühren dürfen, ist das Prinzip; dass ein Mann seine im Fluss ertrinkende Schwägerin packt und herauszieht, gilt als ein Notbehelf. 男女授受不親,禮也.嫂溺援之以手者,權也.“⁴⁴² Mit dieser Ausführung legt Mengzi (372–289 v. Chr) den Unterschied zwischen Prinzip und Abwägung der Umstände dar. Er ist der Meinung, dass man das Prinzip nicht mechanisch betrachten sollte, im Notfall muss man Sofortmaßnahmen ergreifen, was das Prinzip an sich aber nicht verletzt. Es wird daher deutlich, dass Ji Yun mit seinen Erzählungen eigentlich die Theorie des Mengzi interpretiert. Das heißt, Ji Yun nimmt den Standpunkt des konservativen Konfuzianismus ein und kritisiert den Neo-Konfuzianismus.⁴⁴³ Alles betrifft den Konflikt zwischen Han-Lehre (konservativem Konfuzianismus) und Song-Lehre (*lixue*-Schule des Neo-Konfuzianismus). Die Antwort auf diese Frage kann ebenso klären, warum Xuan Ding in seinem Werk den Neo-Konfuzianismus nicht kritisiert. Ich möchte diese Frage vorübergehend beiseitelegen, im nächsten Kapitel erfolgt eine genauere Erörterung.

§ 6.3 Die literarische Qualität

157

Im Abschnitt § 4.3 wurde die ideologische Zielsetzung des *Yeyu qiudeng lu* dargelegt, wobei ich es mit Xuan Dings eigenen Worten zusammengefasst habe: „Lieder und Sagen: ich biete manchmal Anekdoten oder Überlieferungen an; Anomalien und Mirabilien: kein Wort irrt von Tadel und Ermahnung ab.“ Die Anekdoten und Überlieferungen machen nur einen kleinen Teil des Werkes aus, während die meisten Erzählungen zur moralischen Predigt tendieren. Es wird deutlich, dass Xuan Ding die „Moralität“ zur Richtschnur des Werkes gemacht hat.

Um eine Bewertung der literarischen Qualität des *Yeyu qiudeng lu* vorzunehmen, ist hier zunächst die literarische Ästhetik zu analysie-

⁴⁴² Mengzi -“Lilou 離婁 I”.

⁴⁴³ Im engeren Sinne gehörte Mengzi natürlich nicht zur Han-Lehre, die sogenannte Han-Lehre (Schule) tauchte erst in der Schlussphase der Ming auf. Außerdem verehrten die Neo-Konfuzianer auch die früheren Meister. Dennoch bezieht sich die Ansicht Ji Yuns hier auf Mengzi, und er wollte dadurch die Neo-Konfuzianer kritisieren. Die Kritik steht hier an erster Stelle.

ren. Li Zehou 李澤厚 zeigt, dass die literarische Ästhetik Chinas nicht den Zusammenhang zwischen Schönheit und Realität erörtert, sondern eher zwischen Schönheit und Gerechtigkeit, also die Moralität.⁴⁴⁴ Auch im Abschnitt § 1.2 habe ich grob dargelegt, dass es bereits im Altertum Chinas gefordert wurde, Literatur (vor allem Dichtung) sittlich zu verfassen. Der Schönheitsbegriff (die Ästhetik) in China umfasste ursprünglich neben dem sinnlichen Aspekt die beiden anderen Aspekte des Zweckmäßig-Tüchtigen und des moralischen Guten. Insgesamt gesagt, galten Nüchternheit und Schmucklosigkeit als das bestimmende ästhetische Prinzip in China, während die Moralität zur Richtschnur gemacht wurde.⁴⁴⁵ Dies lässt sich eigentlich auf Kongzi zurückführen, er kommentierte einst das *Shijing* 詩經 (*Buch der Lieder*):

Das *Buch der Lieder* enthält dreihundert Stücke. Will man darüber mit einem Satz urteilen, so kann man sagen: Hieraus spricht kein böses, verderbtes Denken.

詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。⁴⁴⁶

„Kein böses, verderbtes Denken“ weist auf „Rechtschaffenheit“ oder „Aufrichtigkeit“ hin, welche der „Moralität“ entsprechen. Diese Passage vom Meister gilt wahrscheinlich als die erste Darlegung einer literarischen Ästhetik (auf der inhaltlichen Ebene) in China. Das hanzeitliche Vorwort zum *Shijing* setzt diese Theorie fort und bestimmt drei Funktionen der Dichtungen: *zheng deshi* 正得失 (über Gerechtigkeit und Irrtum entscheiden), *dong tiandi* 動天地 (Himmel und Erde erschüttern) und *gan guishen* 感鬼神 (Geister und Götter beeinflussen). Ebenso wurden vier Funktionen des *Shijing* in diesem Vorwort bestimmt: *cheng xiaojing* 成孝敬 (Pietät vollenden), *hou renlun* 厚人倫 (Ethos befördern), *mei jiaohua* 美教化 (Moral verbessern) und *yi fengsu* 移風俗 (Sitten verändern).⁴⁴⁷ Wir sehen, dass all diese Funktionen zur Moralität tendieren.

Auch auf der sprachlichen Ebene wurde die Theorie von „Nüchternheit und Schmucklosigkeit“ von den hanzeitlichen Gelehrten entwickelt, z. B. von Yang Xiong 揚雄 (53 v. Chr.–18) und Wang Chong 王

⁴⁴⁴ Li Zehou 1994a: 245.

⁴⁴⁵ Vgl. SCHMIDT-GLINTZER 1990: 138–143.

⁴⁴⁶ Lunyu–“Weizheng 為政” II: 2; deutsche Übersetzung nach MORITZ 2003b: 9.

⁴⁴⁷ *Maoshi* 毛詩 1922: Kap 1: 2.

充 (27-97?).⁴⁴⁸ Dennoch hat Cao Pi 曹丕 (187-226) in seinem berühmten Aufsatz „Lunwen 論文“ (Erörterung zu Literatur) die vorherigen Literaten mit Höflichkeit kritisiert und weiter argumentiert, dass Literatur verschiedene Arten habe und nicht im eintönigen Stil verfasst werden solle, nämlich:

Die Wurzeln (Grundlagen) der Literaturen sind identisch und die Verzweigungen (Formen) unterschiedlich, daher sollen Thronberichte und Erlasse elegant sein, sollen Abhandlungen und Aufsätze logisch sein, streben Epigraphe und Denkschriften nach Korrektheit, und möchten Dichtungen und Rhapsodien prächtig sein. 夫文本同而末異，蓋奏議宜雅，書論宜理，銘誄尚實，詩賦欲麗。⁴⁴⁹

Ob die „Wurzeln“ (Grundlagen) hier auf die „Moralität“ hindeuten, erfahren wir von diesem Aufsatz nicht. Wichtig aber ist, dass Cao Pi die vorherige ästhetische Theorie von „Nüchternheit und Schmucklosigkeit“ umstürzte. Lu Xun geht davon aus, dass die chinesische Literatur erst durch die Forderung von Cao Pi syntaktisch komplexer wurde.⁴⁵⁰

Etwa 300 Jahre später wurde diese Betrachtung zu literarischer Ästhetik von Liu Xie 劉勰 (465?-522) im *Wenxin diaolong* 文心雕龍 (*Der literarische Geist und das Schnitzen von Drachen*) weiter zur Reifung entwickelt, er zeigt:

Sprache ist Muskel und Haut, während Gesinnung Knochen und Mark ist.
辭為膚根，質實骨髓。⁴⁵¹

Liu Xie hat ebenso acht Ausdrucksweisen von Literatur definiert: *dianya* 典雅 (klassisch und elegant), *yuan'ao* 遠奧 (profund und mysteriös), *jingyue* 精約 (prägnant und akkurat), *xianfu* 顯附 (klar und schlüssig), *fanru* 繁縟 (üppig und blumig), *zhuangli* 壯麗 (kraftvoll und imposant), *xinqi* 新奇 (neu und ungewöhnlich) und *qingmi* 輕靡 (leicht und unbeschwert);⁴⁵²

⁴⁴⁸ Siehe POHL 2007: 79-84.

⁴⁴⁹ CAO Pi 1936: 511; deutsche Übersetzung modifiziert von POHL 2007: 90-91.

⁴⁵⁰ LU Xun 1958: 82.

⁴⁵¹ LIU Xie 1922: 33.

⁴⁵² Ebd.: 32.

außer der achten und letzten werden die anderen von ihm positiv bewertet. Diese Ausdrucksweisen verwendet Liu Xie schon im *Wenxin diaolong*: Das Werk zählt zur wissenschaftlichen Fachliteratur, dennoch ist seine Sprache sehr literarisch und es sieht vielmehr wie eine Art Belletristik wie Prosa und Poesie aus. Um eine Literatur zu bewerten, schlug Liu Xie sechs Gesichtspunkte vor: *weiti* 位體 (Berücksichtigung der Form), *zhici* 置辭 (Wahl der Worte), *tongbian* 通變 (Weiterführung und Entwicklung), *qizheng* 奇正 (Originalität und Korrektheit), *shiyi* 事義 (Fakten und Ideen) sowie *gongshang* 宮商 (Musikalität und Wohlklang).⁴⁵³ Hinsichtlich der Grundlage der Literatur argumentiert Liu Xie schon im ersten Kapitel des Werkes – “Yuandao 原道”:

Das Dao kommt zu uns durch die Weisen als Literatur, mit der die Weisen das Dao erhellen.

道沿聖以垂文，聖因文以明道。⁴⁵⁴

Wie bereits im Abschnitt § 1.2 erwähnt, wurde diese berühmte Passage von Zhou Dunyi fortgesetzt und danach als *chengyu* „wenyi zaidao“ (Die Literatur ist dazu da, das Moralgesez [Dao] zu befördern) formuliert und galt in der chinesischen Geschichte als das grundlegende Prinzip für literarisches Schaffen. Dennoch ist es klar, dass Liu Xie neben dem Argument der Grundlage der Literatur auch ihre Ausdrucksweisen erörtert. Für ihn ist Tradition zwar wichtig, aber auch die Erneuerung, Kontinuität und Veränderung gehören zusammen.⁴⁵⁵

Die Erörterungen im *Wenxin diaolong* wurden von Sikong Tu 司空圖 (837–908), dem literarischen Theoretiker der späten Tang-Zeit, für die Ästhetik der Dichtung fortgesetzt. In seinem Werk *Ershisi shipin* 二十四詩品 (24 Qualitäten der Dichtung) schreibt er 24 Regeln zur Ästhetik der Dichtung vor, zu denen auch *gaogu* 高古 (hoch klassisch), *dianya* 典雅 (elegant), *qili* 綺麗 (prachtvoll) und *piaoyi* 飄逸 (illusorisch) gehören,⁴⁵⁶ die selbstverständlich den Erörterungen Liu Xies ähnlich sind und dem hanzeitlichen Prinzip von „Nüchternheit und Schmucklosigkeit“ entgegenstehen. In der Ästhetik von Sikong Tu sind ferner

⁴⁵³ Ebd.: 54.

⁴⁵⁴ Ebd.: 3. Die deutschen Übersetzungen der obenstehenden Fachbegriffe vgl. LI Zhaochu 2007: 159, 244 und POHL 2007: 109–127.

⁴⁵⁵ POHL 2007: 127.

⁴⁵⁶ SIKONG Tu 1985: 3–5, 11–12.

zwei Begriffe hervorzuheben: *quangong* 全工 (umfassende Kunstfertigkeit) und *quanmei* 全美 (umfassende Schönheit)⁴⁵⁷. Mit dem ersten Begriff ist die Fähigkeit gemeint, sich in jedem Medium und jeder Gattung ausdrücken zu können; mit dem zweiten Begriff werden solche Werke bezeichnet, die in jeder Hinsicht schön sind. Sikong Tu verwirft die Auffassung, dass es bessere oder schönere Gattungen gibt; er ist auch der Ansicht, dass es lediglich von der Kunstfertigkeit des Autors abhängt, ob ein Werk in einer Gattung oder einem bestimmten Stil schön ist oder nicht.⁴⁵⁸

Die Erörterungen zu literarischer Ästhetik und Theorie Chinas sind hiermit nicht zu Ende. Einem Punkt kann man jedoch sicher zustimmen: Das *Wenxin diaolong* gilt als die wichtigste Monographie der chinesischen literarischen Ästhetik und Literaturtheorie. Diesem Werk zufolge ist das „Dao“ (Moralgesetz) die Grundlage der Literatur, während die Ausdrucksweise fortan komplexer ist bzw. sein darf. Obwohl in den folgenden Dynastien noch neue Theorien eingeführt wurden, fordern sie den Grundsatz des *Wenxin diaolong* nicht heraus. Und insbesondere über das *zhiguai*-Genre zeigt Paolo Santangelo: „It was an established tradition that these stories – in the unfolding of the plot or in the conclusion – exhorted virtue and punished vice, warning readers to follow morals and to worry about their own futures: in the end, good and evil actions were always punished or rewarded.“⁴⁵⁹

Wenn wir nun das *Yeyu qiudeng lu* mit diesen Theorien nochmals bewerten, folgt das Werk auf jeden Fall den literarisch ästhetischen Grundlagen Chinas. Die Inhalte des Werkes orientieren sich hauptsächlich an den konfuzianisch moralischen Prinzipien (siehe Kap. 5), wobei es der ästhetischen Theorie, die in der Tang-Zeit entwickelt wurde,⁴⁶⁰ entspricht. Die Sprache im *Yeyu qiudeng lu* ist hoch klas-

⁴⁵⁷ SIKONG Tu 1922: 9-10.

⁴⁵⁸ SCHMIDT-GLINTZER 1990: 322.

⁴⁵⁹ SANTANGELO 2013: 68.

⁴⁶⁰ Diese ästhetische Theorie wurde durch einige tangzeitliche Gelehrte eingeführt, z. B. Yan Zhenqing 顏真卿 (709-785), Du Fu 杜甫 (712-770) und Han Yu 韓愈 (768-824), sie selbst waren auch Befürworter des Konfuzianismus. Diese Theorie besagt, dass künstlerische Werke, z. B. Dichtung, Essay oder Kalligraphie, die konfuzianisch-moralischen Prinzipien tragen sollen. Sie hinterließ einen starken Einfluss bis in die Schlussphase der chinesischen Kaiserzeit. Hierzu siehe LI Zehou 1994b: 140. Man kann auch sagen, dass der „Konfuzianismus“ nach der Tang-Zeit

sisch und elegant, wobei sie mit vielen Dichtungen und Essays des klassischen Stils versehen ist; sie ist auch prachtvoll und phantastisch, wobei zahlreiche Stellen als Anspielungen auf historische und literarische Begebenheiten angelegt werden (Beispiele siehe § 6.4). Den chinesischen ästhetischen Kriterien zur Literatur nach zu bewerten ist *Yeyu qiudeng lu* ein gutes Werk, es ist sowohl sittlich gebildet als auch in gepflegter literarischer Sprache verfasst.

§ 6.4 Die Autorenmotivation

In der Psychologie existieren die Begriffe von „deficiency motivation“ und „abundance motivation“.⁴⁶¹ Die Literaturwissenschaft entlehnt die beiden Begriffe, um die Autorenmotivation zu erklären: Wenn ein Autor im Leben unter etwas leidet und durch sein Werk nach psychologischem Gleichgewicht sucht, gilt dies als „deficiency motivation“; wenn ein Autor durch ein Werk das eigene Wesen völlig zur Entfaltung bringen will, gilt dies als „abundance motivation“.⁴⁶² Offensichtlich, wie oben bereits analysiert, liegt die Autorenmotivation beim *Liaozhai zhiyi* in der „deficiency motivation“, da Pu Songling keinen *juren*-Titel erlangen konnte und durch sein Werk ein psychologisches Gleichgewicht suchte, indem er im *Liaozhai zhiyi* die Gesellschaft tadelte.⁴⁶³ Im Gegensatz dazu liegt die Autorenmotivation des *Yuewei caotang biji* hauptsächlich in der „abundance motivation“ und vielleicht nebensächlich in der „deficiency motivation“. Wie bereits im § 6.2 dargelegt, verfasst Pu Songling – der unqualifizierte Student – ein Buch, das in den Augen Ji Yuns sowohl literarisch als auch ideologisch problematisch ist, kam aber mit diesem Buch zu Ruhm und Prestige; als Vertreter aller orthodoxen Gebildeten konnte Ji Yun diese Tatsache meiner Ansicht nach nicht akzeptieren.⁴⁶⁴

das Synonym zu dem Dao wurde, das die Literatur befördern muss. Die moralischen Dilemmas sind von zentraler Bedeutung für die chinesischen *xiaoshuo*, deren moralische Welt grundsätzlich konfuzianisch ist (SMITH 1994: 235).

⁴⁶¹ Fachliche Erklärungen siehe ROWAN 2001: 246-250.

⁴⁶² QIAN Gurong/LU Shuyuan 1987: 128-129.

⁴⁶³ Vgl. HUANG Qia 2005: 25.

⁴⁶⁴ Dass Ji Yun Pu Songling nicht beneidete, kann ich nicht glauben. Nachdem Ji Yun das *Liaozhai zhiyi* unter zwei Aspekten (verschiedene Stile in einem Buch, willkürliche Formulierung; siehe § 6.2) kritisiert hatte, schrieb er: „Liuxian (Pu Songling)

Was ist dann die Autorenmotivation des *Yeyu qiudeng lu*? Xuan Ding sagt, dass sein Buch „Arzneimittel“ sei; er wollte damit die Menschen durch die Erzählungen kurieren und schließlich die Gesellschaft verbessern. Das heißt, das *Yeyu qiudeng lu* ist ein Lehrbuch, das für das Volk geschrieben werden sollte. Aber ist dies das wirkliche Ziel bzw. das einzige Ziel Xuan Dings? Die Antwort auf diese Frage lässt sich erst nach einer Analyse der sprachlichen Probleme des Werkes finden. Wie Lin Yaling argumentiert, handelt es sich um eine Besonderheit des *Yeyu qiudeng lu*, dass viele Dichtungen und Reime sowie zahlreiche historische Anspielungen in den Erzählungen eingesetzt werden, so dass der Stil des Werkes weniger einfach ist als bei den übrigen Vertretern der Erzählliteraturen.⁴⁶⁵ In diesem Punkt teile ich Lin Yalings Auffassung.

Als Beispiel gehen wir nun auf einen Brief in der ersten Erzählung des Buches – *Qingtian bairi* 青天白日 – ein: Ein Fräulein aus einer reichen Familie ist mit ihrem Cousin seit langem verlobt; als die Familie des Cousins später arm geworden ist, möchte der Vater des Fräuleins die Verlobung lösen; vor diesem Hintergrund schreibt das Fräulein insgeheim an ihren Cousin einen Brief, der im *pianwen* 駢文-Stil (der parallelen Form) verfasst ist, und heißt ihre Dienerin den Brief zustellen. Der Brief lautet:

Sehr geehrter Bruder Shilang,
十郎哥哥足下,

Mit schlechtem Charakterzug verlobt sich Deine Schwester (ich)
fälschlicherweise mit dem Vornehmen (Dir). Verwandtschaft auf
Verwandtschaft zu machen, ist Glück auf Glück.

妹謬以陋質，獲配清芬。親上做親，幸中之幸。

Qianniu [schaut nach] Nordwest, der Fluss ist tosend;⁴⁶⁶ Pfauen

hat wirklich das zehntausendfache Talent von mir, doch diese zwei Probleme kann ich nicht verstehen. 留仙之才,余誠莫逮其萬一;惟此二事,則夏蟲不免疑冰“ (Guwang tingzhi 4, siehe Ji Yun 1982: 472). Der Satz ist in meinen Augen eifersüchtig und sarkastisch zu verstehen.

⁴⁶⁵ LIN Yaling 1989: 158.

⁴⁶⁶ Eine Anspielung auf die berühmte chinesische Legende vom Hirtenjungen Qianniu 牽牛 (auch als Niulang 牛郎 genannt) und dem Webermädchen Zhinü 織女: Qianniu war ein Kuhhirte, der sich mit der Göttin Zhinü heimlich verheiratet hatte. Endlich wurde Zhinü von der Himmelskaiserin zurück zum Himmel gezwungen. Mit der Hilfe eines Rindes stieg Qianniu auch zum Himmel auf. Die Himmel-

[fliegen nach] Südost, ihr Singen wird leiser.⁴⁶⁷

牽牛西北，一水盈盈；孔雀東南，雙聲隱隱。

Mein Eid ist wie Gold und Stein, ich habe Glück, Liang Hong heiraten zu können;⁴⁶⁸ Kalpa verändert die Welt so, dass Du das Unglück hast, arm wie Sima zu werden.⁴⁶⁹

盟深金石，妹喜嫁得梁鴻；劫轉滄桑，郎忽貧如司馬。

Trotz alledem: Das Ehepaar von Bao Xuan fuhr zusammen mit dem Hirsch-Wagen;⁴⁷⁰ Herr Ruan verabscheute nicht die Kalbnase.⁴⁷¹

kaiserin setzte daraufhin einen Himmelsfluss (die Milchstraße) zwischen den beiden, damit sie sich nicht treffen konnten. Qianniu (Altair) blieb dann auf der südöstlichen Seite des Flusses und Zhinü (Wega) auf der nordwestlichen, daher schaute Qianniu nach Nordwest, um seine Frau zu sehen; ihnen ist nur erlaubt, sich einmal im Jahr am 7. Tage des 7. Monats auf einer Brücke zu treffen.

⁴⁶⁷ Es bezieht sich auf das Gedicht *Kongque dongnan fei* 孔雀東南飛 (*Die Pfauen fliegen nach Südost*) der Östlichen Han-Zeit, das Gedicht wurde erstmalig unter dem ursprünglichen Titel *Gushi wei Jiao Zhongqing qi zuo* 古詩為焦仲卿妻作 (*Ein altes Gedicht verfasst für die Ehefrau Jiao Zhongqings*) in der Gedichtsammlung *Yutai xinyong* 玉臺新詠 (*Neue Dichtungen aus Yutai*) des Xu Ling 徐陵 (507–583) aufgezeichnet (siehe Xu Ling 1922: 10–12). Das Gedicht erzählt eine Liebestragödie: Ein verliebtes Ehepaar wurde von der Mutter des Mannes auseinandergerissen, der Mann und seine Frau begannen schlussendlich beide Selbstmord. Mit den beiden literarischen Anspielungen zeigt das Fräulein ihre Traurigkeit, dass sie mit ihrem Verlobten noch nicht zusammen sein kann.

⁴⁶⁸ Liang Hong 梁鴻 (Lebensdaten unbekannt) war ein Literat der Östlichen Han-Zeit, der für seinen moralischen Charakterzug bekannt war und ein sehr einfaches Leben führte. Er und seine Frau Meng Guang 孟光 (Lebensdaten unbekannt) hatten eine sehr gute Beziehung, aufgrund dessen sind sie in der chinesischen Geschichte sehr berühmt und gelten als ein Musterehepaar. Ihre Geschichte wurde im “Yimin liezhuan 逸民列傳” des *Houhan shu* 後漢書 (*Geschichte der späten Han*) aufgezeichnet, siehe hierzu FAN Ye 1993: 2765–2766.

⁴⁶⁹ Sima ist nämlich Sima Xiangru 司馬相如 (ca. 179–127 v. Chr.), der große Literat der Westlichen Han-Zeit. Als Zhuo Wenjun 卓文君 (Lebensdaten unbekannt), die Tochter eines reichen Mannes, mit ihm insgeheim entlief, war er außergewöhnlich arm; Wenjun verabscheute Xiangrus Armut nicht, sie führten zusammen ein Gasthaus, in dem sie selbst als Kellnerin und Kellner arbeiteten. Diese historische Begebenheit wurde im “Sima Xiangru zhuan 司馬相如傳” des *Hanshu* aufgezeichnet, siehe hierzu BAN Gu 1992: 2530–2531. Mit den beiden historischen Anspielungen erklärt das Fräulein, dass sie die Armut ihres Verlobten nicht verabscheut.

⁴⁷⁰ Bao Xuan 鮑宣 (30 v. Chr.–3), der berühmte Beamte der Westlichen Han-Zeit, war aus einer armen Familie; als er Huan Shaojun 桓少君 (Lebensdaten unbekannt) – eine Tochter aus einer reichen Familie – heiratete, lehnte er die wertvolle Mitgift von seinem Schwiegervater ab und fuhr mit Shaojun zusammen nach Hause in einem Hirsch-Wagen. Diese historische Begebenheit wurde im “Lienü zhuan 列

然而鮑宣對挽鹿車，阮氏何嫌犢鼻。

Glück ist, dass [Du] vor dem Hahn-Fenster fleißig bist;⁴⁷² [ich] bete, dass [Du] von der Schwanengans-Allee aufsteigen wirst.⁴⁷³

幸雞窓攻苦，卜鴻路飛騰。

[Ich] wage es nicht zu hassen, dass die Pflaume reift,⁴⁷⁴ mit steigendem Alter bin ich noch nicht zu alt; [ich] aber hoffe nur, dass [Du] einen Zweig vom Zimtbaum abbrichst,⁴⁷⁵ dann dein weißes Hemd ausziehen und mich abholen wirst.⁴⁷⁶

女傳” des *Houhan shu* aufgezeichnet, siehe hierzu FAN Ye 1993: 2781-2782.

⁴⁷¹ Hinter Herrn Ruan verbirgt sich Ruan Xian 阮咸 (bl. 3. Jh.), einer der „Sieben Edlen des Bambuswalds“ (*zhulin qixian* 竹林七賢). „*Dubi* 犢鼻“ (Kalbnase) ist im Mittelalter Chinas ein schriftsprachlicher Ausdruck für „Unterhose“. Dem damaligen Brauch nach ließ man am 7. Tage des 7. Monats jedes Jahres die Kleidungen in der Sonne trocknen. Während die reichen Familien ihre kostbaren Kleidungen in die Sonne legten, hängte Ruan Xian seine Unterhosen im Hof auf und hielt dies nicht für schamhaft. Diese historische Begebenheit wurde im *Shishuo xinyu* des Liu Yiqing aufgezeichnet, siehe hierzu LIU Yiqing 1954: 190. Mit den beiden historischen Anspielungen ermuntert das Fräulein ihren Verlobten, sich die berühmten Personen der Vergangenheit zum Vorbild zu nehmen und Armut nicht als schamhaft zu betrachten.

⁴⁷² Laut einer Erzählung in der *zhiguai*-Sammlung *Youming lu* 幽冥錄 (Aufzeichnungen aus der Unterwelt), welche angeblich auch von Liu Yiqing verfasst wurde, hatte Gouverneur Song Chuzong 宋處宗 (Lebensdaten unbekannt) der Jin 晉-Zeit (265-420) einst einen Hahn, den er in einem Käfig hielt. Er setzte den Käfig an das Fenster seines Studierzimmers; eines Tages sprach der Hahn und diskutierte fortan mit ihm jeden Tag, später machte Song beim Studium große Fortschritte. „*Jichuang* 雞窗[窓]“ (Hahn-Fenster) ist daher ein schriftsprachlicher Ausdruck von „Studierzimmer“. Die meisten Erzählungen im *Youming lu* sind verloren gegangen, die restlichen etwa 260 wurden von Lu Xun aus verschiedenen alten Werken herausgenommen und im *Guxiaoshuo gouchen* 古小說鈎沉 (Das Bergen von alten Novellen) gesammelt, siehe hierzu LU Xun 1997: 178.

⁴⁷³ „*Hong* 鴻“ kann neben der Bedeutung von „Schwanengans“ als Adjektiv „groß“ bedeuten, dieser Satz zeigt daher eine metaphorische Bedeutung von „große Karriere machen“.

⁴⁷⁴ Der Ausdruck „*biaomei* 標梅“ (die Pflaume reift) ist eine literarische Anspielung auf das Gedicht *Biaoyoumei* 標有梅 (Reife Pflaumen sammeln) des *Shijing*, welches bedeutet, dass eine junge Frau schon im richtigen Alter zum Heiraten ist. Siehe hierzu *Maoshi* 1922: Kap 1: 18.

⁴⁷⁵ „*Zhegui* 折桂“ (einen Zweig vom Zimtbaum abbrechen) ist der schriftsprachliche Ausdruck für „das Erlangen eines akademischen Titels“. Diese literarische Anspielung stammt aus „*Xi Shen zhuan* 郤詵傳“ des *Jinshu* 晉書 (Geschichte der Jin), siehe hierzu FANG Xuanling 1991: 1443.

⁴⁷⁶ „*Baiqia* 白袷“ (das weiße Hemd) ist der schriftsprachliche Ausdruck für „norma-

敢怨標梅，撫青春而未艾；惟祈折桂，脫白袷以來迎。

Im Voraus weiß [ich], dass sich die schwarzen Augen [meines Vaters] geändert haben,⁴⁷⁷ der roten Faden wird gebrochen sein.⁴⁷⁸

逆知青眼頓更，紅絲欲斷。

Wenn [mein Vater] den Fuchs bellen hört,⁴⁷⁹ hasst er das frühere Eis;⁴⁸⁰ [er] will den Bienen-Vermittler bitten,⁴⁸¹ den Wein von anderer Familie zu nehmen.⁴⁸²

每聽狐語，似怨前度之冰；欲倩蜂媒，再接他家之酒。

[Mein] Herz ist wie Stein, das stark ist und sich nicht ändert;⁴⁸³ Blatt und Trommel abzulehnen,⁴⁸⁴ soll ich mich noch davor in Acht nehmen.

心石堅而不轉，舜簧鼓而須防。

Falls [ich] wirklich die Se mit anderen Saiten spielen müsste,⁴⁸⁵

les Volk“, etwa im Gegensatz zu „Beamten“. Zusammen mit der vorangegangenen Fußnote heißt der Satz also: Ich hoffe nur, dass du den akademischen Titel erlangst, dann Beamter werden und mich abholen kannst.

⁴⁷⁷ „Jemandem die schwarzen Augen (*qingyan* 青眼) geben“ ist ein schriftsprachlicher Ausdruck, welcher etwa „jemanden mit Wohlwollen behandeln“ bedeutet. Dieser Satz heißt: Du verlierst das Wohlwollen meines Vaters.

⁴⁷⁸ Eine chinesische Legende lautet, dass der „Yuexia Laoren 月下老人“ (der alte Mann unter dem Mond) der Gott der Ehe ist; er verbindet die Füße einer Frau und eines Mannes mit einem roten Faden, damit sie später ein Ehepaar werden.

⁴⁷⁹ Es bezieht sich wieder auf das *Shijing*, genauer auf das Gedicht *Youhu* 有狐 (Es war einmal ein Fuchs), dessen Thema die Liebe ist. Dabei wird erzählt, dass ein Fuchs bellt, um eine Füchsin zu finden. Siehe hierzu *Maoshi* 1922: Kap 3: 17.

⁴⁸⁰ „*Zuobing* 作冰“ (Eis machen) ist der schriftsprachliche Ausdruck für „Ehe vermitteln“, der Ehevermittler wird auch als „*bingren* 冰人“ (Person des Eises) genannt. Der Satz bedeutet, dass der Vater den früheren Ehevermittler hasst.

⁴⁸¹ Bienen und Schmetterlinge haben die wichtige biologische Funktion der Bestäubung, daher stellen Bienen und Schmetterlinge manchmal in den chinesischen schriftsprachlichen Literaturen die Rolle von „Ehevermittler“ dar.

⁴⁸² Ein metaphorischer Ausdruck: Bei Verlobung und Hochzeit muss die Familie des Mannes die Familie der Frau und andere Verwandte sowie Freunde zum Festessen einladen, dabei ist „*xiji* 喜酒“ (Wein des Glücks) notwendig. Der Satz bedeutet, dass der Vater seine Tochter in andere Familie einheiraten lassen will.

⁴⁸³ Die chinesische Redewendung „*xinru panshi* 心如磐石“ (Herz wie ein großer Stein) bedeutet, dass man einen festen Willen hat. Dieser Satz kann wieder auf das Gedicht *Kongque dongnan fei* verweisen. Hier wurde diese Redewendung genutzt, um die feste Liebe des Ehepaars zu beschreiben, siehe hierzu XU Ling 1922: 11.

⁴⁸⁴ Das Wort „*huanggu* 簧鼓“ (etwa Blatt und Trommel) hat eine metaphorische Bedeutung von „eine beredte Zunge haben“. In diesem Satz heißt das Wort „die Ehevermittler“.

⁴⁸⁵ „Se 瑟“ und „Qin 琴“ sind chinesische Instrumente, das *chengyu* „*qinse heming* 琴瑟和鳴“

würde ich unbedingt [die Melodie] „Gelber Schwan“ spielen;⁴⁸⁶
[ich] möchte [Dir] einen Brief schreiben und mich erklären, aber
bedauere ich, dass es keinen schwarzen Vogel gibt.⁴⁸⁷

若真挾瑟改絃，定彈黃鵠；時擬傳箋布意，恨少青鸞。

Juannu, obwohl ich ihre Herrin bin und sie meine Dienerin, ist sie
eigentlich meine Vertraute.

小婢娟奴，雖曰主僕，實同腹心。

Die Situation ist brandeilig, die Konstellation wird dringend.

事已迫於燃眉，情實殷於刺目。

[Ich] schicke einen Adler zu Dir,⁴⁸⁸ der Dir zwei Fische persönlich
zeigt.⁴⁸⁹

遣尋一鶚，面展雙魚。

[Ich] schreibe [Dir] die traurigen Sätze und schmerzhaften Wörter,
mit Worten von dreizehn Zeilen⁴⁹⁰ [möchte ich] nachmachen, wie
Frau Su den Brokat spann;⁴⁹¹

瑟和鳴“ (Qin und Se klingen zusammen) bedeutet, dass Ehemann und Ehefrau eine
sehr gute Beziehung haben. Der Begriff „gaixian 改弦 [絃]“ (andere Melodie spie-
len) bedeutet schriftsprachlich „reformieren“, dennoch hat er im bestimmten Kon-
text die Bedeutung etwa von „eine(n) neue(n) Liebhaber(in) suchen“.

⁴⁸⁶ In der Erzählung *Lu gua Tao Ying* 魯寡陶嬰 (Witwe Tao Ying aus dem Staat Lu) des
Lienü zhuan 列女傳 (Biographien der Musterfrauen) heißt es: Als ein Mann der Witwe
Tao Ying einen Heiratsantrag machte, komponierte sie ein Lied, um dazu Stel-
lung zu beziehen, dass sie nie wieder heiraten wollte. Im ersten Satz ihres Liedes
wurde „*huanghu* 黃鵠“ (Gelber Schwan) als Eingangsmetapher genutzt, siehe hierzu
LIU Xiang 1922: 57. Mit diesem Satz verdeutlicht das Fräulein die Position, dass
sie ebenso keinen anderen Mann heiraten will.

⁴⁸⁷ „*Qingluan* 青鸞“ (schwarzer Vogel) hat die schriftsprachliche Bedeutung von „Bote“.

⁴⁸⁸ „*Zou Yang zhuan* 鄒陽傳“ des *Hanshu* lautet: Hundert kleine Vögel lassen sich
nicht mit einem Adler vergleichen 鶚鳥累百，不如一鶚 (BAN GU 1992: 2340). Im die-
sem Brief weist „Adler“ auf einen Menschen hin, dem man wirklich vertrauen
kann, nämlich die Dienerin.

⁴⁸⁹ Das hanzeitliche Gedicht *Yinma changcheng kuxing* 飲馬長城窟行 (Das Pferde trän-
ken an der Großen Mauer) lautet: „Ein Gast kommt aus der Ferne, er schenkt mir
zwei Karpfen, ich lasse meinen Sohn die Karpfen kochen, er findet Seide-Briefe in
den Karpfen. 客從遠方來，遺我雙鯉魚，呼兒烹鯉魚，中有尺素書“ (XU Ling 1922: 8).
„*Shuangyu* 雙魚“ (zwei Fische) trägt daher die schriftsprachliche Bedeutung von
„Brief“.

⁴⁹⁰ In der originalen Ausgabe des *Yeyu qiudeng lu* macht dieser Brief im Text genau
13 Zeilen aus, siehe XUAN Ding 1877b: Kap. 1: 1-2.

⁴⁹¹ Frau Su deutet auf Su Hui 蘇蕙 (bl. 4. Jh). Da sie ihren Mann vermisste, spann
sie einst ein Stück von Brokat und stickte darauf ein Gedicht, das sie für ihren
Mann geschrieben hatte. Diese historische Begebenheit wurde im „*Lienü zhuan*“

奉上緘淚之句，斷腸之辭，宛轉十三行，預仿蘇娘織錦；

[Ich] gebe [Dir] goldenes Armband und jadene Haarnadel, mit hundert Perlen [möchte ich] durch die Wand von Kuang mehr Licht geben.⁴⁹²

附以纏臂之金，搔頭之玉，珍珠一百顆，聊爲匡壁添光。

[Ich] kann mich nicht [von unserer Liebe] befreien, darum möchte die im Schlamm liegende Person (ich) noch [mit Dir] überflüssig reden; [ich] bin nicht bereit zu sterben, daher weiß der unter dem Wok sitzende Mensch (ich) nicht, was es noch zu sagen gibt.⁴⁹³

不盡纏綿，泥中人再爲嚙舌；未甘隕謝，爨下材急不擇音。

[Ich] möchte [Dir meine] dumme Emotion zeigen und bitte um [Dein] Mitleid.

敢布愚忱，伏維憐鑒。

[Datum], liebe Grüße, Deine Schwester Qin Zhenpu.

某年月日，秦氏小妹貞璞檢衽手肅⁴⁹⁴

Erst mit den Anmerkungen in den Fußnoten kann man den Brief gut nachvollziehen. Der chinesische Text beträgt bloß 283 Zeichen und enthält etwa 15 historische und literarische Anspielungen sowie zahlreiche *chengyu*. Obwohl das Fräulein in dieser Erzählung aus einer reichen Familie kommt und eine gute Bildung gehabt haben mag, halte ich es für sehr unwahrscheinlich und unlogisch, dass sie ein solches literarisches Niveau erreicht.

Es ist einzuräumen, dass die meisten Stellen des *Yeyu qiudeng lu* nicht so schwer wie der Brief sind. Aber solche historischen und literarischen Anspielungen finden sich überall im Werk, wobei einige Anspielungen *chengyu* darstellen (z. B: *niuyi duiqi* 牛衣對泣,⁴⁹⁵ auch *kuangbi*

des *Jinshu* aufgezeichnet, siehe hierzu FANG Xuanling 1991: 2523.

⁴⁹² Kuang steht hier für Kuang Heng 匡衡 (bl. 1. Jh v. Chr), der sehr fleißig aber arm war und ein Loch durch die Wand bohrte, damit er mit dem Licht aus dem Zimmer seines Nachbarn Bücher lesen konnte. Diese Erzählung liest man nicht in den offiziellen historischen Aufzeichnungen, sie wurde aber im *Xijing zaji* 西京雜記 (Sonstige Aufzeichnungen aus der westlichen Hauptstadt) aufgezeichnet, siehe hierzu LIU Xin 1922: 7. Mit Berücksichtigung dieser historisch-literarischen Anspielung heißt der Satz also: Mit meinem Gold und meiner Jade möchte ich dich finanziell in deinem Studium unterstützen.

⁴⁹³ „Nizhong ren 泥中人“ (im Schlamm liegende Person) und „cuanxia cai 爨下材“ (unter dem Wok sitzender Mensch) sind schriftsprachliche bescheidene Eigenbezeichnungen im Sinne von „meine Wenigkeit“.

⁴⁹⁴ XUAN Ding 1877b: Kap 1: 1-2.

⁴⁹⁵ Siehe XUAN Ding 1880: Kap. 2: 6. Es handelt sich um eine Geschichte über den

tianguang 匡壁添光 im obenstehenden Brief, usw.), andere dagegen auf historische Personen (wie es auch im obenstehenden Brief dargestellt ist) oder literarische Figuren (z. B: Hongfu nü 紅拂女,⁴⁹⁶ Xingyang sheng 滎陽生, Liwa 李娃⁴⁹⁷ usw.) verweisen. Insgesamt enthält das Werk mehrere Hundert solcher Anspielungen, die ohne umfangreiche literarische Kenntnisse kaum verständlich sind. Zudem finden sich im *Yeyu qiudeng lu* insgesamt gut 80 Gedichte. Eben diesen Stil kritisiert Lin Yaling scharf, da sie der Ansicht ist, dass Xuan Ding viele der Gedichte und historischen Anspielungen in ungewöhnlicher Weise nutze; mit anderen Worten, Xuan Ding habe sein literarisches Wissen mit Absicht zur Schau gestellt und dadurch die Qualität und die Errungenschaften seines Werkes beeinträchtigt.⁴⁹⁸

Überdies war Xuan Ding begeistert davon, veraltete und ungewöhnliche Zeichenformen zu benutzen. Die entsprechenden Zeichen finden sich überall im Text, zum Beispiel: 窗 als 窓 (*chuang*, Fenster), 弦 als 絃 (*xian*, Saite), 偶 als 耦 (*ou*, Partner), 埃 als 壙 (*ai*, Staub), 剃 als 薙 (*ti*, schneiden), 槍 als 鎗 (*qiang*, Waffe), 炮 als 炮 (*xie*, verlöschende Kerze), 掛 als 罫 (*gua*, hängen), 徹 als 澈 (*che*, Erleuchtung), 鐵 als 鋏 (*tie*, Eisen) usw.⁴⁹⁹ Die von Xuan Ding verwendeten Schreibweisen sind zwar nicht falsch, aber werden extrem selten genutzt. Über die hier aufgezählten Zeichen hinaus gibt es noch viele weitere Beispiele im Text.

So ergibt sich eine schwerwiegende Konsequenz: Leser können einige Erzählungen bzw. viele Stellen oder Handlungsstränge nicht gut verstehen. Selbst Leser mit hohem Bildungsniveau können sich wahr-

berühmten Beamten Wang Zhang 王章 (Lebensdaten unbekannt) aus der Westlichen Han-Zeit. Bevor Wang Zhang Beamter geworden war, lebte er in Armut. Einst war er sehr krank und lag im Stroh (*niuyi* 牛衣). Da er glaubte, dass er nie wieder gesund werden würde, weinte er und verabschiedete sich von seiner Frau. Diese historische Begebenheit wurde im "Wang Zhang zhuan 王章傳" des *Hanshu* aufgezeichnet, siehe hierzu BAN Gu 1992: 3238. Dieses *chengyu* beschreibt, dass man in außergewöhnlicher Armut lebt.

⁴⁹⁶ Siehe XUAN Ding 1877b: Kap. 1: 16. Hongfu nü ist eine Figur in der *chuanqi*-Erzählung *Qiuhanke zhuan* 虬髯客傳 (*Legende des Gastes mit großem Bart*) der Tang-Zeit.

⁴⁹⁷ Ebd.: Kap. 5: 27. Beide Figuren entstammen der *chuanqi*-Erzählung *Liwa zhuan* 李娃傳 (*Legende von Liwa*) der Tang-Zeit.

⁴⁹⁸ Siehe LIN Yaling 1989: 159-163.

⁴⁹⁹ XUAN Ding 1877b: Kap. 1: 1, 21, 29; Kap. 2: 1; Kap. 3: 7, 19; Kap. 4: 20; Kap. 7: 22; Kap. 8: 18.

scheinlich nicht sofort daran erinnern, worauf sich die Anspielungen überhaupt beziehen. Mit seinem Werk entfaltet Xuan Ding seine literarischen Talente und Fertigkeiten sehr anschaulich, stellt den Leser aber gleichzeitig auch vor Schwierigkeiten. Xuan Ding behauptet doch, dass sein Buch kein literarisches Werk sei, sondern „Arzneimittel“. Wenn aber der „Patient“ das „Arzneimittel“ nicht einnehmen kann, wie soll es funktionieren?

Daher ergeben sich hier die Fragen: Warum stellt Xuan Ding in diesem Werk sein literarisches Talent zur Schau und nimmt das hohe Risiko in Kauf, dass dies die Leser von dem Buch abschreckt? Wo liegt seine Autorenmotivation?

Ich hatte argumentiert, dass die *zhiguai*-Literatur in der Qing-Zeit durch zwei Höhepunkte ihre Wiederbelebung erlangte. Der erste Höhepunkt fiel auf das Ende des 18. Jahrhunderts und der zweite auf das letzte Viertel des 19. Jahrhunderts. Die „Wiederbelebung der *zhiguai*“ begann mit Pu Songling und seinem *Liaozhai zhiyi*. Viele der damaligen berühmten Literaten schrieben freiwillig Vor- und Nachworte für das Buch, die als Abhandlungen über die Literaturtheorie gelten. In diesen Vor- und Nachworten wird dargelegt, dass *zhiguai* kein Tabu für die konfuzianischen Literaten sei und nicht lediglich die Aufzeichnung der Anomalien sondern eher ein „Medium für Selbst-Ausdruck“ sein solle; die *zhiguai* seien eine Klage über persönliches Versagen und eine Schmähschrift gegen die Schwächen des Alters.⁵⁰⁰ Diese Argumente dienen meines Erachtens als theoretische Grundlage der „Wiederbelebung der *zhiguai*“ in der Qing-Zeit. Das *Liaozhai zhiyi* ist ein Meilenstein, mit dem Pu Songling ein Wunder tat und eine Gepflogenheit hinterließ: Als unqualifizierter Student wurde er dank dieser *zhiguai*-Sammlung ein großer Literat. Viele der nachkommenden Literaten waren begeistert und beschäftigten sich mit *zhiguai*. Anders gesagt, Pu Songling hat „zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen“: Auf einer Seite machte er seiner Karriere-Enttäuschung Luft, und auf der anderen Seite erlangte er damit großen Ruhm. Der Fall von Pu Songling offenbart, dass die Beamtenlaufbahn nicht der einzige Weg zu akademischen Errungenschaften war, sondern dass die Kompilation von *zhiguai* ein Umweg, ja sogar eine Abkürzung zu großem Ruhm sein konnte. Viele *zhiguai*-Sammlungen im späten 18. Jahrhundert wurden von Literaten kompiliert, die an der Beamtenlaufbahn gescheitert wa-

⁵⁰⁰ Siehe ZEITLIN 1993: 17-34.

ren.⁵⁰¹ Im späten 19. Jahrhundert wurde es eine Gepflogenheit, dass solche Literaten *zhiguai* schrieben. Ihr wirkliches Ziel aber war, wie der Fall von Wang Tao 王韜 (1828–1897) gezeigt hat, durch die *zhiguai*-Kompilation zu Ruf und Ruhm in der Literatenwelt zu gelangen.⁵⁰²

Hinsichtlich der Autorenmotivation Xuan Dings stehen wir nun vor zwei Möglichkeiten: Einerseits, wie Xuan Ding selbst behauptet, wurde *Yeyu qiudeng lu* als „Arzneimittel“ verfasst, um den Menschen im Angesicht des Moralverfalls zu helfen; andererseits, wie die obigen Darlegungen zeigen, wurde das Werk kompiliert, um als Alternative für eine Karriere in Beamtenkreisen zu dienen und dem Autor zu Ruhm zu verhelfen. Im Mittelpunkt des *Yeyu qiudeng lu* stehen Ermahnung und Tadel als Mittel der moralischen Predigt, was den Lesern behilflich sein soll. Dennoch ist die Sprache in diesem Werk zu klassisch und elegant und daher für die meisten Leser nicht zugänglich. Wie bereits dargelegt, war Xuan Ding ein enttäuschter Literat: Seine Bemühungen, eine Karriere als Privatsekretär in Beamtenkreisen zu machen, waren gescheitert; deshalb war ein Erfolg durch eine herkömmliche Tätigkeit in eben diesen Kreisen für ihn nicht mehr möglich. In der Einleitung der vorliegenden Arbeit wurde Xuan Dings Vorwort zum *Yeyu qiudeng lu* zitiert, wobei Xuan Ding erklärt, dass er aus „Hilflosigkeit“ das Buch zu kompilieren begann. Seine „Hilflosigkeit“ wurde wohl durch den Misserfolg seiner Karriere verursacht (hierzu siehe Kap. 8). Die *zhiguai* dienten Xuan Ding daher als eine Alternative zum Beamtenruhm. Xuan Ding brachte durch das *Yeyu qiudeng lu* seine literarische Fähigkeit und Fertigkeit zur Entfaltung und stellte seine Talente dabei zur Schau. Wenn das Werk nur wegen des Moralverfalls auf den normalen Leser ausgerichtet wäre, wäre die gepflegte literarische Sprache ein großes Hindernis für die Wirkung. Wie in den vorherigen Kapiteln vielfach erwähnt, wurde das *Yeyu qiudeng lu* einige Jahre nach dem Erscheinen von verschiedenen Verlagen mehrfach gefälscht und inhaltlich verändert. Die apokryphen Ausgaben mit vielen leicht verständlichen, volkstümlichen Geschichten (direkt aus Zeitung kopiert, siehe Kap. 3) aber dominierten den Leserkreis, was zeigt: Auf der einen Seite war das *Yeyu qiudeng lu* bzw. Xuan Ding ziemlich berühmt, so dass viele Verleger das Werk fälschen

⁵⁰¹ Für diejenigen, die bereits eine Beamtenlaufbahn eingeschlagen hatten, war Pu Songling eine Herausforderung, die man überwinden musste (z. B. Ji Yun).

⁵⁰² Für die detaillierten Erörterungen siehe SHENG Yang 2015 (im Erscheinen).

wollten; auf der anderen Seite war die originale Fassung des Werkes aber zu schwer für die Leser, so dass die Verleger den Inhalt verändern mussten. Deshalb lässt sich keine Möglichkeit ausschließen.

Die Autorenmotivation liegt beim *Yeyu qiudeng lu* sowohl in der „deficiency motivation“ als auch in der „abundance motivation“, da Xuan Ding sich nicht nur in diesem Werk über sein Leben beklagte (siehe auch Kap. 8) sondern auch durch das Werk sein literarisches Talent entfaltete.

Kapitel VII.

Der historische Kontext

Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) postuliert: „Literatur- und Kunstkritik haben zwei Standpunkte: der Zeitgeist der Epoche und die Persönlichkeit des Autors. 批評文藝有兩個著眼點,一是時代心理,二是作者個性.“⁵⁰³ Im Kapitel 5 wurde Xuan Dings Gedankenwelt bereits untersucht. Das 6. Kapitel zeigt auf, dass das *Yeyu qiudeng lu* wohl eine Nachahmung des *Yuewei caotang biji* ist. Jedoch bleiben zwei Fragen offen: (1) Die Orthodoxie des Neo-Konfuzianismus der späten Kaiserzeit duldet kaum kritische Stimmen. Weshalb wagte es Ji Yun, den Neo-Konfuzianismus zu kritisieren? (2) Auf ideologischer Ebene hat das *Yeyu qiudeng lu* das *Yuewei caotang biji* fortgesetzt, warum findet man im *Yeyu qiudeng lu* aber kaum Kritik am Neo-Konfuzianismus, sondern lediglich moralische Ermahnungen unter allgemeinen konfuzianischen Aspekten? Ziel dieses Kapitels ist es, diesen Fragen auf den Grund zu gehen und dafür den historischen Hintergrund zu betrachten.

Zuerst soll die erste Frage beantwortet werden. Der Konfuzianismus bildete seit der Han-Zeit die staatliche Orthodoxie Chinas (und der Neo-Konfuzianismus in der späten Kaiserzeit). Um ihre Herrschaft zu festigen, griffen die mandschurischen Qing die chinesische Orthodoxie und Orthopraxie auf. Unter allen Fremdherrschaften in der chinesischen Geschichte, die die chinesische Ideologie und Kultur assimilierten, war die Qing-Dynastie die erfolgreichste.⁵⁰⁴ Vor allem förderte die Qing-Regierung den Neo-Konfuzianismus und hauptsächlich die Song-Lehre (Songxue 宋學) des Zhu Xi 朱熹 (1130–1200). Die Qing-Herrscher schätzten Zhu Xi sehr, wie ein Zitat von Kaiser Shengzu 聖祖 (reg. 1662–1722) belegt: „Ich denke, nach Kongzi und Mengzi war Zhuzi in meinen Augen der einzige, der sich den größten

⁵⁰³ LIANG Qichao 1999: 4733.

⁵⁰⁴ DAI Yi 2006: 581.

Verdienst um die Moral erworben hat. 朕以為孔孟之後有裨斯文者, 朱子之功最為宏巨.⁵⁰⁵ Obwohl die Qing-Regierung die Song-Lehre förderte, gab es damals noch eine weitere ideologische Strömung: die Han-Lehre (Hanxue 漢學).⁵⁰⁶ Da sich diese Schule hauptsächlich mit Recherchen zum Kanon befasste, wurde sie auch als „Recherche-Schule“ (Kaozhengxue 考證學) bezeichnet. Die Han-Schule entstand in der Endphase der Ming-Zeit und verehrte die Konfuzianer der Han-Zeit; sie beschäftigte sich mit der Textkritik zum traditionellen konfuzianischen Kanon und stand in Konkurrenz zur Song-Lehre.⁵⁰⁷ Obwohl die Qing-Regierung keine Mühen scheute, die Song-Lehre zu fördern, verlor diese allmählich an Autorität.⁵⁰⁸ Die Gelehrten in Südchina schenkten dem Kanon und dessen Textkritik mehr Aufmerksamkeit.⁵⁰⁹ Obgleich einige Gelehrte aus dieser Schule auch akademische Titel erlangt hatten und einst ein Amt bekleideten, traten sie zum Teil wieder zurück (z. B. Yuan Mei⁵¹⁰).⁵¹¹ Dies konnte auch als ideologischer Widerstand der Gelehrten gegen die Qing-Herrschaft gedeutet werden.⁵¹² Die Zusammenstellung des *Siku quanshu* 四庫全書 (Die Vollständige Bibliothek der Vier Schätze) war wohl ein Vorschlag von der Han-

⁵⁰⁵ *Shichao donghualu* 十朝東華錄-“Kangxi wushiyi nian 康熙五十一年”, siehe WANG Xianqian 1999: 1205.

⁵⁰⁶ Die Gelehrten dieser Schule vertraten die Meinung, dass man die Wahrheit nur in den konkreten Fakten suchen soll (*shishi qiushi* 實事求是, ein hanzeitlicher Spruch). Da sie oft Texte aus der Han-Zeit bei ihrer Beweisführung zitierten, bekamen sie den Namen „Han-Schule“. Vgl. HERMANN 1983: 441-442.

⁵⁰⁷ Vgl. DAI Yi 2006: 594-595.

⁵⁰⁸ Für eine präzisere Erörterung zu diesem Thema siehe ELMAN 1984: 37-85.

⁵⁰⁹ Stephen Roddy fasst einige Gründe zum Aufschwung der Han-Lehre im 18. Jh. zusammen: „the unprecedented expansion of the population of literati lacking advanced examination degrees“, „political disengagement from and lingering resentment toward Qing barbarian rule“ und „the significant expansion of economic resources available for the support of scholarship“ (RODDY 1998: 15). Benjamin Elman zeigt, dass die literarische Inquisition ein weiterer Grund dafür gewesen war (ELMAN 1984: 15-17).

⁵¹⁰ Nachdem er etwa zehn Jahren als Beamter tätig gewesen war, trat Yuan Mei zurück und betätigte sich als Autor. Außerdem hat Yuan Mei, der Zeitgenosse von Ji Yun, ähnlich wie dieser im *Yuewei caotang biji* sein *Zibuyu* genutzt, um den Neo-Konfuzianismus zu verurteilen; siehe SANTANGELO 2013: 16, 141.

⁵¹¹ Und sogar bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts gab es immer viele Gebildete, die das Amt ablehnten bzw. so früh wie möglich in den Ruhestand traten, um ihre Forschung und Textarbeit fortzusetzen (STARR 2007: 58).

⁵¹² QIAN Mu 2009: 856-857.

Schule,⁵¹³ das Projekt gilt auch als eine Bewegung der Han-Lehre.⁵¹⁴ Inaba Kunzan 稻葉君山 zeigt, dass der Konflikt zwischen der Song-Schule und der Han-Schule einer der Anlässe für die Zusammenstellung des *Siku quanshu* war.⁵¹⁵

Tatsächlich war es nur ein Vorwand, unter dem die Qing-Regierung die Song-Lehre förderte; die Kaiser wollten nicht, dass die Gebildeten die Song-Lehre ernsthaft ausübten und sich daher in die Herrschaft einmischten.⁵¹⁶ Durch diese Analysen ist ersichtlich, weshalb Ji Yun es wagte, die neokonfuzianische Song-Lehre im *Yuewei caotang biji* rücksichtslos in Frage zu stellen; zugleich findet man im *Qinding siku quanshu zongmu* Maßregelungen, sogar Beleidigungen gegenüber der Song-Schule. Qian Mu 錢穆 geht davon aus, dass dies kein Verstoß gegen die Vorschriften der Regierung war, sondern eine Schmeichelei.⁵¹⁷ Auch Meng Sen 孟森 zeigt, dass der Tiefpunkt der Song-Lehre jener Zeit auch der literarischen Inquisition zuzuschreiben war: Die Konfuzianer konzentrierten sich auf die Recherche des Kanons und vermieden es, sich über Politik auszusprechen.⁵¹⁸ So wird die erste Frage gelöst.

Gehen wir nun auf die zweite Frage ein. Diese Frage ist eigentlich eine Fortsetzung der ersten, sie lässt sich wiederum auf den Konflikt zwischen der Han-Schule und der Song-Schule zurückführen. Die beiden stellen zwei Hauptzweige des Konfuzianismus der Qing-Zeit dar. Die Han-Schule beschäftigte sich mit dem Kanon, also mit der Theorie; die Song-Schule dagegen befasste sich mit der Umset-

⁵¹³ DAI Yi 2006: 607.

⁵¹⁴ GUY 1987: 156.

⁵¹⁵ INABA 1914: Buch 2: 11-12.

⁵¹⁶ Für eine ausführliche Darlegung zu dieser Frage siehe BOL 2008: 115-152. Peter Bol zeigt dort, dass die Neo-Konfuzianer die Idee des *Daxue*, nämlich „den Staat zu ordnen und die Welt zu befrieden“, als Leitlinie betrachteten. Sie teilten die Meinung, dass ein Kaiser ebenso ein normaler Mensch sei und nur ein Bestandteil im gesamten Staatsverwaltungssystem darstelle, außerdem sei kein Kaiser vollkommen (außer den drei Herrschern in der legendären Zeit). Die Neo-Konfuzianer kritisierten diejenigen Kaiser scharf, die sie für nicht gut hielten, und mischten sich in deren Herrschaft ein.

⁵¹⁷ QIAN Mu 2009: 862.

⁵¹⁸ MENG Sen 2007: 306-307. Die Argumentationen Qian Mus und Meng Sens teilen meines Erachtens einen Ausgangspunkt: Die Zusammenstellung des *Siku quanshu* selbst war eine Form literarischer Inquisition, während der Kompilation wurden alle Bücher überprüft und etwa 1,4 Millionen Bücher vernichtet.

zung der Texte, also mit der Praxis. Der Historiker Dai Yi 戴逸 hat dazu einen eindrucksvollen Vergleich eingeführt: Die Han-Lehre ist „die Philosophie des Bücherwurms“, mit der die Herrschenden den Staat in Blütezeiten schmücken; die Song-Lehre ist „die Philosophie des Henkers“, mit der die Herrschenden den Staat aus dem Chaos retten.⁵¹⁹ Dieser Vergleich ist sehr treffend. In der Mittelphase der Qing-Zeit waren der Staat und die politische Lage stabil, die Kaiser unterdrückten die Song-Lehre, damit sie sich nicht zu viel in die Politik einmischte. Kaiser Gaozong 高宗 (reg. 1736–1795) erkannte die Doktrin des politischen Ehrgeizes der Song-Schule nicht an und kritisierte ihre Ideen häufig.⁵²⁰ Durch die literarische Verfolgung unterdrückte er die Gelehrten und Beamten. Die politische Funktion, die der Neo-Konfuzianismus einst in der Song- und Ming-Zeit ausgeübt hatte, wurde in der Qing-Zeit aufgelöst.⁵²¹ Die Regierungszeiten von Kangxi 康熙 bis Qianlong 乾隆 (1662–1795) werden gewöhnlich als eine „Blütezeit“ Chinas bezeichnet, diese Blüte aber trug bereits die Saat für den eigenen Verfall in sich.⁵²² Dieser Zeitraum war bloß eine scheinbare Blütezeit, besonders kulturell gesehen begann bereits der Verfall. Die historischen Tatsachen beweisen, dass China seit der Endphase des 18. Jahrhunderts nicht mehr zur Ruhe kam. Aufstände und Rebellionen flammten an verschiedenen Orten auf (z. B. Bailian Jiao 白蓮教), danach drangen ausländische Mächte ein und zettelten die Opiumkriege an. Deshalb wurden die Mängel der konservativen Han-Lehre in der späten Qing-Zeit enthüllt, und genau zu dieser Zeit trat die Song-Lehre wieder auf die Bühne.⁵²³ Die Han-Lehre hingegen wurde als Verursacher des Verfalls der Staatskunst beschuldigt.⁵²⁴ Der Aufschwung der Song-Lehre dieser Zeit zehrte von dem „Prinzip“ Zhu Xis: Dieses Prinzip sei der Schlüssel für eine erfolgreiche Regierung.⁵²⁵ Da die Song-Lehre erneut gedieh, blühte das kaiserliche China noch einmal auf: Tongzhi Zhongxing 同治中興 (die „Tongzhi-Restau-

⁵¹⁹ DAI Yi 2006: 814.

⁵²⁰ ZHU Changrong 2010: 222–223.

⁵²¹ BOL 2008: 151; zitiert von HUANG Chin-shing 黃進興, „The Price of Having a Sage-Emperor: The Unity of Politics and Culture“, in *Occasional Paper and Monograph Series* (No. 10), (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1987): 19.

⁵²² WRIGHT 1967: 44.

⁵²³ Vgl. CHEN Weizhao 2001: 198.

⁵²⁴ ELMAN 1984: 238.

⁵²⁵ WRIGHT 1967: 59.

ration“, während der 1860er Jahre). Diese stellte den Höhepunkt der Song-Lehre dar; es folgte die „Bewegung zur Selbst-Stärkung“ (Yangwu Yundong 洋務運動 oder Ziqiang Yundong 自強運動, 1861–1895) in China. In diesem Zeitraum waren der Aufschwung der Song-Lehre und der gleichzeitige Niedergang der Han-Schule unvermeidlich.⁵²⁶

Da Xuan Ding zu dieser Zeit lebte, lässt sich nun auch die zweite Frage beantworten: Obwohl Xuan Ding die Prinzipien der Textproduktion von Ji Yun anerkannte, konnte er nicht wie dieser die Song-Lehre kritisieren. Gleichzeitig konnte er nicht wie Pu Songling die Regierung tadeln, da diese, obwohl sie korrupt war, den Konfuzianismus förderte und damit die chinesische Kultur noch schützte. Mary Wright stellt fest: „For Chinese of the mid-nineteenth century the Manchu dynasty had become the protector of the Chinese national faith.“⁵²⁷ Darum findet man im *Yeyu qiudeng lu* kaum Kritik an der Regierung, sogar nur sehr wenig Kritik an den strengen Prinzipien des Neo-Konfuzianismus. In diesem Werk findet man im Gegenteil nur Aufrufe zur Erhaltung der konfuzianischen Ideologie, die Ermahnungen basieren ebenso hauptsächlich auf den Ideen des Konfuzianismus.

Überdies ist es zu erläutern, wie im Kapitel 5 bereits dargelegt, dass Xuan Ding einen „Jungfrauen-Komplex“ besaß, was im *Yeyu qiudeng lu* widergespiegelt wird und auf Prinzipien der Song-Lehre basiert. Den Forschungsergebnissen Lu Weijings zufolge forderten die konfuzianischen Literaten der späten Kaiserzeit die Keuschheit von Mädchen und Frauen und schrieben viele Geschichten zu diesem Thema; außerdem besteht eine deutliche Korrelation zwischen dem Anstieg des Kults von weiblicher Keuschheit und den nationalen und politischen Krisen; solche Krisen bieten einen Nährboden für den Anstieg des Kults von weiblicher Keuschheit, so Lu Weijing weiter.⁵²⁸

⁵²⁶ Es sollte klar geworden sein, dass die Song-Lehre eigentlich das Äquivalent für den Neo-Konfuzianismus ist. Dennoch standen die *lixue*-Schule von Zhu Xi und die *xinxue* 心學-Schule von Wang Shouren im Gegensatz zueinander. In diesem Zeitraum herrschte die *lixue*-Schule vor, die sowohl die Han-Schule als auch die *xinxue*-Schule tadelte (vgl. SHI Gexin 2010: 16–20). Man sollte sich auch im Klaren sein, dass der sogenannte Aufschwung des Neo-Konfuzianismus in dieser Zeitperiode nur ein relativer Aufschwung innerhalb des Konfuzianismus war. Auf sozialer und ideologischer Ebene erlitt der Konfuzianismus aufgrund der westlichen Ideen einen Rückschlag.

⁵²⁷ WRIGHT 1967: 56.

⁵²⁸ Siehe LU Weijing 2008: 3–9.

Die späte Qing-Zeit, in der Xuan Ding lebte, war ein Zeitalter voller nationaler und politischer Krisen, darum erfolgte ein Aufstieg der Song-Lehre. Dieser Aufstieg der Song-Lehre hat ebenso die Wertvorstellung der Menschen beeinflusst, was sich in der Literatur widerspiegelte. Der Fall von Xuan Ding und seinem *Yeyu qiudeng lu* kann auch als ein Beweis dafür betrachtet werden.

Wie bereits im Kapitel 1 betont wurde zeigt sich auch hier: Literatur ist ein Produkt der Geschichte.

Gehen wir nun auf das *zhiguai*-Genre und dessen historischen Kontext in der späten Qing-Zeit ein. Der Aufschwung der *zhiguai* in diesem Zeitraum war von einigen historischen Ereignissen bestimmt. Vor allem ist die Gesellschaft der „niedrigrangigen Gebildeten“⁵²⁹ in Jiangnan bzw. in Shanghai auffallend.⁵³⁰ Die Gebildeten in Shanghai der späten Qing-Zeit können fünf Berufsgruppen zugeordnet werden: (1) Wenige arbeiteten in den Regierungsinstitutionen. (2) Wenige, die normalerweise eine Fremdsprache beherrschten, arbeiteten in ausländischen Firmen. (3) Einige arbeiteten als Privatlehrer in reichen Familien. (4) Einige mit wirtschaftlicher Ausbildung arbeiteten in den chinesischen Firmen, wurden aber als „halbe Händler“ angesehen. (5) Die

⁵²⁹ Dafür ist an dieser Stelle eine Erklärung notwendig. Diese „niedrigrangigen Gebildeten“ waren nicht die Gebildeten aus den niedrigrangigen Gesellschaftsschichten, sondern standen lediglich im Gegensatz zu den „hohen Gebildeten“. In der Vergangenheit erhielten nur wenige Personen in China Zugang zu einer Bildung. Sobald man eine Bildung erhielt, verließ man schon die unteren Gesellschaftsschichten und trat in die mittlere Gesellschaftsschicht ein. Die Gebildeten, die durch akademische Prüfungen Beamte wurden, waren die sogenannten „hohen Gebildeten“; die übrigen, die kein Amt bekleiden konnten, gehörten zu den „niedrigrangigen Gebildeten“, die aber bereits in den mittleren oder gar hohen Gesellschaftsschicht standen (siehe auch Fußnote 532).

⁵³⁰ Da eine Analyse aller damaligen Gebildeten nicht zu bewerkstelligen ist, beschränke ich mich auf die Analyse der Gegend von Jiangnan bzw. von Shanghai, da Qinyou, wo Xuan Ding in seinen letzten Jahren lebte, zu dieser Gegend gehört; außerdem lebte Xuan Ding eine kurze Zeit in Shanghai. Noch wichtiger ist, wie oben erwähnt, dass die meisten Freunde von Xuan Ding in Shanghai tätig waren; darüber hinaus erschien die mit diesen Leuten eng verbundene *Shenbao* in Shanghai. Xuan Dings soziales Umfeld war demnach in Shanghai. Des Weiteren war Shanghai damals das wirtschaftliche und kulturelle Zentrum Chinas, die meisten literarischen Werke der späten Qing-Zeit wurden in Shanghai herausgegeben (vgl. RAWSKI 1985: 26). Aufgrund dessen liegt mein Forschungsschwerpunkt in Shanghai.

restlichen verkauften ihre Kalligraphie und Malerei, um für ihren Unterhalt zu sorgen. In dem untersuchten Zeitraum war die überwiegende Zahl der Gebildeten in diesen fünf Berufen in Shanghai tätig.⁵³¹ Xuan Ding gehörte der 5. Gruppe an, die meisten seiner Bekannten waren ebenso Angehörige dieser Gruppe (siehe § 2.5).⁵³² Andere wie

⁵³¹ Siehe LI Changli 2002: 164-168.

⁵³² Die vorliegende Arbeit bzw. dieses Kapitel diskutiert hauptsächlich jenen Xuan Ding, der nach seiner Kündigung 1872 als freiberuflicher Künstler tätig war, denn er kompilierte in diesem Zeitraum das *Yeyu qiudeng lu*. Als Privatsekretär für Beamte gehörte Xuan Ding wohl zu einer anderen sozialen Schicht. David Johnson teilt die Menschen zur späten Kaiserzeit Chinas anhand ihres Bildungsniveaus und ihrer sozialen Stellung in neun Schichten auf: (1) klassisch Gebildete/gesetzlich privilegiert, (2) klassisch Gebildete/selbstständig, (3) klassisch Gebildete/abhängig, (4) Literaten/gesetzlich privilegiert, (5) Literaten/selbstständig, (6) Literaten/abhängig, (7) Analphabeten/gesetzlich privilegiert, (8) Analphabeten/selbstständig und (9) Analphabeten/abhängig. Der Unterschied zwischen „klassisch Gebildeten“ und „Literaten“ liegt darin, dass ein gebildeter Mann den akademischen Titel *xiucaï* erlangt haben musste und damit ein *shengyuan* 生員 war. Johnson zufolge sind die Personen der Schicht (1) meist Beamte; in der Schicht (2) sind Männer wie Privatsekretäre, Kalligraphen, Lehrer, Wahrsager usw. einzuordnen; in Schicht (3) sind diejenigen, die den akademischen Titel erlangt hatten, aber aus irgendeinem Grund in Armut lebten, wie arme Dorflehrer u. Ä. (siehe JOHNSON 1985: 55-67). Xuan Ding gehörte auf jeden Fall zur Schicht (2). Die Frage aber ist, ob Xuan Ding überhaupt zur Schicht (1) oder (3) hätte gehören können? Meine Antwort auf diese Frage: Ja und Nein. Als Privatsekretär eines Beamten war Xuan Ding ein Angehöriger im Milieu der Staatsführung, ein Privatsekretär fungierte nur als Berater aber konnte die Entscheidung eines Beamten mehr oder minder beeinflussen. Der Unterschied zwischen Schicht (2) und (3) hängt lediglich von der finanziellen Lage einer Person ab. Ob Xuan Ding in seinen letzten Jahren als Künstler gut verdiente, ist auch schwer einzuschätzen. In den vorherigen Kapiteln wurde erwähnt, dass Xuan Ding als Literat und Künstler ziemlich berühmt war in den Literatenkreisen, dennoch hatte er nie Geld für die Veröffentlichung seines Buches (siehe *Duoyu yiyun* 2; XUAN Ding 1876). Überdies zeigt Leo Chan, dass es in der Qing-Zeit viele Privatsekretäre gab, die als eine gesonderte soziale Schicht gezählt wurden. Sie gehörten allerdings nicht zur Oberschicht (etwa Schicht (1) von Johnson), sondern standen vielmehr zwischen den traditionellen Eliten (etwa Schicht (2) von Johnson) und der Mittelschicht (etwa Schichten (4)-(6) von Johnson) (CHAN 1998: 65). Chan benutzt hier den Begriff „Elite“. Solch eine Definition ist meiner Meinung nach problematisch, zumindest ist der Begriff „Elite“ im chinesischen Kontext sehr vage. Das französische Wort entstand vor einem eigenen historischen Hintergrund in Frankreich, es hat kein Äquivalent in China. Das Problem liegt darin, dass in Europa und China zwei verschiedene Prüfungssysteme fungierten: In China hatte fast jeder Mann theoretisch die Chance, durch Studium und Prüfungen in die hohe Gesellschaftsschicht

Cai Erkang gehörten zur 2. Gruppe: Cai Erkang bewarb sich auf eine Stelle im *Shenbao*-Verlag, nachdem er mehrmals an Staatsprüfung auf Provinzebene gescheitert war.⁵³³ Dass die Gebildeten ihre traditionelle Karriere aufgaben und in ausländischen Firmen arbeiteten, bedeutete sowohl eine psychische als auch eine praktische Anpassung.⁵³⁴ Die traditionelle chinesische Gesellschaft wurde nach einem Prinzip von Mengzi grob eingeteilt: „Es gibt Geistesarbeiter und Handarbeiter. Die Geistesarbeiter halten die andern in Ordnung, und die Handarbeiter werden von den andern in Ordnung gehalten. 或勞心,或勞力.勞心者治人,勞力者治於人.“⁵³⁵ Die Gebildeten gehörten also der oberen Gesellschaftsschicht an. Dennoch spielte das Geld seit der späten Ming-Zeit in der chinesischen Gesellschaft eine immer größere Rolle; sämtliche akademische Titel und Ämter waren käuflich zu erwerben, deswegen ersetzte das Geld schon in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts die akademische Bildung als Mittel zur Erlangung der Oberschicht.⁵³⁶ Wir sehen, dass viele der damaligen Gebildeten die konfuzianische Voreingenommenheit gegen die Händler schon abgelegt hatten und selbst Händler wurden; dies war eine Tendenz in Shanghai.⁵³⁷ Die Gebildeten in Shanghai waren zu ihrer Zeit ziemlich aufgeschlossen, aber die nachkommende Generation hielt sie noch immer für konservativ.⁵³⁸ Zum Beispiel war die Gruppe, der Xuan Ding angehörte, ein relativ konservativer Kreis; sie nahmen moderne Entwicklungen nicht vollständig auf und hielten die konfuzianischen Ideen streng ein.

Auf der kulturellen Ebene war die „Songshi Yundong 宋詩運動“ (Bewegung der Song-Dichtung)⁵³⁹ eine literarische Strömung zu Xuan

einzutreten und zur „Elite“ zu werden. In China war die hohe Gesellschaftsschicht nicht nur den Aristokraten vorbehalten, sondern offen für fast alle Männer. Gesellschaftsschicht und Bildungsniveau waren in China zwei verschiedene Systeme. Johnson hat für seine Aufteilung diesen Begriff nicht benutzt und dabei gezeigt, dass der Begriff „Elite“ Verwirrung stiften kann; man müsse dafür die sozialen Wirklichkeiten und deren Wirkungen zuerst kennen (JOHNSON 1985: 67-68).

⁵³³ YE Xiaoqing 2003: 14.

⁵³⁴ Ebd.: 13.

⁵³⁵ Mengzi-“Tengwengong 滕文公 I”; deutsche Übersetzung nach WILHELM 1916: 56.

⁵³⁶ HO Ping-ti 1964: 256.

⁵³⁷ Siehe LI Changli 2002: 174-176.

⁵³⁸ YE Xiaoqing 2003: 14.

⁵³⁹ Der Terminus „Songshi yundong“ wurde von Hu Shi 胡適 (1891-1962) eingeführt, siehe HU Shi 1928: Band 2: 144.

Dings Zeit. Die Literaten waren begeistert von den Dichtungen der Song-Zeit und versuchten, diese nachzuahmen. Ihre Dichtungen beschäftigen sich meist mit Landschaften, Alltagsleben oder Melancholie; die Inhalte waren monoton und es gab kaum künstlerische Innovationen.⁵⁴⁰ Die Eigenschaften ihrer Dichtungen werden durch die Analyse der Publikationen des *Shenbao*-Verlages erkenntlich.⁵⁴¹ In den 60er und 70er Jahren des 19. Jahrhunderts prosperierte in Shanghai die Literatenkreise die Dichtkunst. Die von Gebildeten verfassten Dichtungen wurden in der *Shenbao* veröffentlicht oder in Form von Manuskripten verbreitet.⁵⁴² Xuan Ding war in den Literatenkreisen aktiv, beispielsweise enthält die Publikation „Huici yu“⁵⁴³ in der *Shenbao* 16 Dichtungen von ihm, die er für den literarischen Verkehr geschrieben hatte. In der Zeitschrift *Huanyu suoji* findet man ebenfalls viele Essays von ihm.⁵⁴⁴ Das Verfassen von Essays und Dichtungen war die Haupttätigkeit dieser Gebildeten.

Meiner Betrachtung nach hatte die umschriebene Gruppe von Gebildeten zwei Besonderheiten: maniert und konservativ.

Zum einen haben die Dichtungen einen Hang zum Ungewöhnlichen. Die Literaten benutzen besondere Schriftzeichen und betrachten ihre Wahl als eine Verkörperung des edlen Charakters.⁵⁴⁵ Sie verwendeten häufig historische Anspielungen und verfassten Dichtungen mit abgewandelten oder exotischen Zeichen. Diese Besonderheiten finden sich auch in den Texten Xuan Dings wieder (siehe § 6.4). Wegen ihres manierten Temperaments grenzten sich diese Literaten von anderen ab und bildeten einen besonderen isolierten Kreis.⁵⁴⁶ Sie bevorzugten mehr oder minder ein nichtinnerweltliches Einsiedlerleben und hielten sich fern von der normalen Gesellschaft. Hu Yi-

⁵⁴⁰ WANG Chengji/DONG Chunlin/CAI Jingkun 1983: 10-11.

⁵⁴¹ Zum Beispiel liest man in der Zeitung *Shenbao* und in der Zeitschrift *Huanyu suoji* zahlreiche Dichtungen von damaligen Gebildeten. In der *Shenbao* wurden in der späten Qing-Zeit fast tagtäglich Dichtungen veröffentlicht.

⁵⁴² LI Changli 2002: 29-31. Dieser Aufschwung dauerte bis zum Ende der 1880er Jahre an.

⁵⁴³ *Shenbao* 22.12.1879: 3; siehe auch § 2.1.

⁵⁴⁴ Zum Beispiel „Huyue guichan tuxu 湖月歸禪圖序“ (*Huanyu suoji*: Band 2: 11-12), „Shoumei zhi Shiwen shu 瘦梅致石翁書“ (Ebd.: Band 7: 12-13), „Ti Li dudu huace hou 題贈李都督畫冊後“ (Ebd.: Band 12: 10).

⁵⁴⁵ SHI Gexin 2009: 344.

⁵⁴⁶ FENG Erkang/CHANG Jianhua 1990: 67.

peng 胡翼鵬 zeigt, dass die „Einsiedler“ des chinesischen Mittelalters einen außergewöhnlichen Charakter besaßen; diese Menschen strebten nach „Außergewöhnlichkeit“, welche sie auffällig machten.⁵⁴⁷ Es lassen sich Parallelen zwischen diesen mittelalterlichen Einsiedlern und den niedrigrangigen Gebildeten aus der späten Qing-Zeit feststellen: Sie sind begeistert, ihre literarischen Werke außergewöhnlich zu machen.

Zum anderen waren diese Gebildeten konservativ. Am Inhalt ihrer Werke lässt sich feststellen, dass sie sich wenig für die politische Situation und den sozialen Zustand interessierten und nach „Nicht-innerweltlichkeit“ strebten. Es ist auffällig, dass sie der alten Welt frönten: Wenn zum Beispiel jemand nach Beijing oder Nanjing fuhr, um an der akademischen Prüfung teilzunehmen, begrüßten ihn alle Freunde mit Begrüßungsdichtungen. In der 80er Jahren war es in Jiangnan eine Mode, dass man solche Dichtungen auch in der *Shenbao* veröffentlichte.⁵⁴⁸ Wie Shi Gexin 史革新 zeigt: Der Dichterkreis

⁵⁴⁷ Siehe HU Yipeng 2011: 141-145.

⁵⁴⁸ Einige Beispiele in der *Shenbao*: „Jingzhi mianru liangzhi tongfu qiuwei fuyi songxing yong lianhuanti liaozhu lianhuan baojie 敬之勉如兩侄同赴秋闈賦以送行用連環體聊祝連環報捷“ (19.8.1875), „Song Gejun yingeng beiwei yingshi jibu qi jianzeng yuanyun 送葛君隱畊北闈應試即步其見贈元韻“ (31.8.1879), „Longqiu jiuyin beiwei lunkui fuci fenghe 龍湫舊隱北闈掄魁賦此奉賀“ „He longqiu jiuyin beiwei baojie 賀龍湫舊隱北闈報捷“ (15.11.1879), „Longqiu jiuyin zhanjie beiwei shiyi zhihe 龍湫舊隱戰捷北闈詩以誌賀“ (27.11.1879), „De longqiu jiuyin beiwei jiezin shiyi hezhi 得龍湫舊隱北闈捷音詩以賀之“ (27.3.1880), „Yuanru xiong you Jing fan Zhao nifu nanwei dao chu Shenjiang yuyu lüdi caocheng yilü 淵如兄由京返棹擬赴南闈道出申江遇於旅邸草呈一律“ (10.8.1882), „Jiangfu nanwei lücheng qichuan sanzhang liubie Haishang zhuyintan bingqi huiwo yaozhang yizhuang xingse 將赴南闈率成七串三章留別海上諸吟壇并乞惠我瑤章以壯行色“ (20.8.1882), „Xiong jiangfu nanwei lücheng xiaoshi erlü gongsong jing lucheng yingzheng 兄將赴南闈率成小詩二律恭送旌錄呈郢正“ (25.8.1882), „Beiwei baoba fucizhi ganlu cheng Guisheng Mengwan er dayintan zhengkan 北闈報罷賦此誌感錄呈桂笙夢畹二大吟壇政刊“ (20.11.1885), „Fenghe Yu Yinfu laobo lingsun qiuwei gaojie binghe dazhu zhixi erlü yuanyun 奉賀俞蔭甫老伯令孫秋闈高捷並和大著誌喜二律元韻“ (25.2.1886), „Fenghe Hongbo renxiong daren gongju beishang liubie zhutongren yuanyun jiqing canzheng 奉和鴻伯仁兄大人公車北上留別諸同人原韻即請榮政“ (15.3.1886), „He Changbai Shanqiao Yuanziying laodi qiuwei baoba yuanyun jianyi weizhi bingqing Mengwan yintan fuzheng 和長白山樵元子英老弟秋闈報罷原韻兼以慰之并請夢畹吟壇斧政“ (13.12.1888), „Shan Mengsheng jiangfu chunwei yishi liubie jibu yuanyun songxing luqing Gaochang Hanshisheng yingzheng 擅夢生將

der späten Qing-Zeit teilte sich in zwei Gruppen, nämlich in die „konservative Schule“ und die „progressive Schule“; die Literaten der „Bewegung der Song-Dichtung“ waren die Hauptkräfte der „konservativen Schule“, in der „progressiven Schule“ fanden sich moderne Gebildete wie Liang Qichao.⁵⁴⁹ Solche „progressive“ Gebildete gehörten den höheren Schichten an, wie etwa Zeng Guofan 曾國藩 (1811–1872)⁵⁵⁰, Zuo Zongtang 左宗棠 (1812–1885), Li Hongzhang 李鴻章 (1823–1901) und Zhang Zhidong 張之洞 (1837–1909) (diese wurden ausgezeichnet als die „vier namhaften Beamten der Restauration in der späten Qing-Zeit“: *wan-Qing zhongxing sida mingchen* 晚清中興四大名臣), aber auch Kang Youwei 康有為 (1858–1927) und Liang Qichao aus der folgenden Generation, die sich der Reformbewegung widmeten. Die niedrigrangigen Gebildeten aber lebten in ihrer idealisierten Welt, sie strebten bewusst nach „Ungewöhnlichkeit“ und isolierten sich dadurch von der realen Welt. Im Abschnitt § 1.1 wurde bereits Lin Yaling erwähnt, die der Meinung war, dass Xuan Ding solch einen Stil im *Yeyu qiudeng lu* nutzte, um seine literarischen Kenntnisse und seine Talente zur Schau zu stellen. Ich teile ihre Meinung, dennoch muss man sich darüber im Klaren sein, dass dies nicht die Besonderheit von Xuan Ding, sondern eine Gemeinsamkeit vieler Gebildeten dieser Zeit war.

Die späte Qing ist eine Umwälzungszeit, meines Erachtens lässt

赴春闈以詩留別即步元韻送行錄請高昌寒食生郢政” “Shan Mengsheng jiangfu chunwei yishi liubie jici yuanyun lücheng erlü huixing 擅夢生將赴春闈以詩留別即次元韻率成二律會行” (17.3.1889), “Chunwei jiexiao yu tongnian Shouping Chengge juanshi yizhixi binghe tongbang zhujiuyu qieyi ganhuai luqing zhu dayintan zhengjiao 春闈揭曉余同年壽平誠格雋詩以志喜並賀同榜諸舊雨且以感懷錄請諸大吟壇正教” (29.5.1889), “Wang Jiangyu Shouping tongnian chengge chunwei baojie Meiguan Shuchang fuci zhixi binghe Tongzhou Wang Yunmei tongnian you Luliang Zhang Yizhi xiaolian tongde guanxuan 望江余壽平同年誠格春闈報捷政官庶常賦此志喜並賀通州王雲梅同年尤六梁張異之孝廉同得館選” (1.9.1889) usw..

⁵⁴⁹ SHI Gexin 2009: 343.

⁵⁵⁰ Herkömmlich wird Zeng Guofan als der Hauptvertreter der Bewegung der Song-Dichtung betrachtet (siehe z. B. NING Jiayu/Li Ruishan 2003: 362; WANG Fenghua 2005/06: 170; SHI Gexin 2009: 344). Diese Ansicht ergibt sich aus seinem Stil. Dennoch war Zeng Guofan, seinem Leben und Taten nach zu urteilen, anders als die Gebildeten der Bewegung der Song-Dichtung. Er war vielmehr ein Pragmatiker. Ich bin außerdem der Ansicht, dass die Schule der „Song-Dichtung“ dadurch entstand, dass sich die niedrigrangigen Gebildeten von der realen Gesellschaft abtrennen wollten. Zeng Guofan strebte dies nicht an.

sich dieser Zeitraum mit dem der Sechs Dynastien (3.–6. Jh) unter vier Aspekten vergleichen: (1) Unruhen haben die Gesellschaft erschüttert, (2) der Konfuzianismus erlebte einen Niedergang, (3) ausländische Kultur wurde eingeführt und (4) die Ablehnung der „Innerweltlichkeit“ und eine Hinwendung zur „lockeren Unterhaltung“ lässt sich bei manchen Gebildeten feststellen.

Die vier Momente entstanden nicht unabhängig voneinander, sondern waren eng miteinander verbunden. Zum Beispiel lag vor dem Zeitalter der Sechs Dynastien die unruhige Zeit der Drei Reiche, es folgte dann eine Gesellschaft, in der das friedliche Leben der Bevölkerung nicht mehr gewährleistet war. Während derartiger Unruhen besteht oft ein Bedürfnis nach „geistiger Nahrung“; da der Konfuzianismus keine Erlösungslehre bieten konnte, dominierte die neue Lehre – der Buddhismus.⁵⁵¹ Obwohl der Konfuzianismus eine „humane Politik“ anstrebt, war die Zeit der Sechs Dynastien von Gewaltherrschaft gekennzeichnet. Das konfuzianische Ideal von *xiaokang* 小康 und *dàtóng* 大同 („kleinem Wohlstand“ und „großer Gemeinsamkeit“; beide Idealbegriffe aus dem *Buch der Riten*) hatte keine Chance auf Realisierung. Es war eine Zeit der Schwächung des Konfuzianismus und eines allgemeinen Werteverfalls.⁵⁵² Viele Gebildeten ergaben sich der *Xuanxue* 玄學 (Mystischen Lehre) – der teilweise vom Buddhismus beeinflussten daoistischen Philosophie – aufgrund der chaotischen politischen Situation und ihrer Enttäuschungen wegen schlechter Karrierechancen,⁵⁵³ deswegen lehnte die *Xuanxue*-Schule „diese Welt“ auch teilweise ab⁵⁵⁴ (nämlich, die Gebildeten strebten nach der Nichtinnerweltlichkeit). Vor diesem Hintergrund war die „lockere Unterhaltung“ populär in der Literatengesellschaft, sie wurde Bestandteil in ihrem Alltagsleben. Diese sogenannte „lockere Unterhaltung“ besitzt zwei Ebenen: Die erste ist das berühmte „reine Gespräch“ (*qingtán* 清談), das heißt, die Literaten waren begeistert von Diskussionen über daoistische und buddhistische Philosophien; die zweite ist das müßige Plaudern zwischen den Literaten, sprich, das Erzählen von Geschichten. Da der Buddhismus während der Sechs Dynastien besonders einflussreich war, prägte er stark die chinesischen volkstümlichen Erzählungen, die

⁵⁵¹ Vgl. WEBER 2006: 449–450.

⁵⁵² MOTSCH 2003: 29.

⁵⁵³ Siehe SUN Ruofeng 2001: 5–7.

⁵⁵⁴ Vgl. HOLCOMBE 1994: 94.

sich dadurch mehr dem Übernatürlichen zuwendeten. Plauderei und das Geschichtenerzählen zwischen den Literaten waren die Hauptquellen für ihre *zhiguai*-Sammlungen.⁵⁵⁵ Auch Lu Xun hat zusammengefasst, dass die Chinesen eigentlich an Schamanen glaubten und seit der Qin- und Han-Zeit die Lehre der Unsterblichkeit vorherrschte. Nach der Han war der Schamanismus wiederum populär, mittlerweile wurde der Buddhismus eingeführt, der sich schnell ausbreitete. Alle diese Lehren weisen auf eine Vorliebe für Übernatürlichkeit hin, daraus folgend erschienen zu jener Zeit zahlreiche Sammlungen über Gespenster, Geister und Anomalien, so Lu Xun weiter.⁵⁵⁶

Andererseits geriet China nach den Opiumkriegen und der Taiping-Rebellion aus dem politischen Gleichgewicht, moderne Ideen aus den westlichen Ländern wurden in China eingeführt, Chinas dominanter Zeitgeist wurde davon beeinflusst und der Konfuzianismus erlitt einen Rückschlag. Es gab dennoch viele der niedrigrangigen Gebildeten, die sich an der Zeit der Sechs Dynastien berauschten und in den Gebildeten jener Zeit ein Vorbild sahen; sie hatten die Vorliebe für Nichtinnerweltlichkeit von ihren Vorgängern übernommen, sie zeigten daher kein oder nur sehr wenig Interesse an der modernen Welt und suchten ihr Vergnügen in der Nichtinnerweltlichkeit. Wie ihre Vorgänger in den Sechs Dynastien wurden diese Gebildeten von der „lockeren Unterhaltung“ inspiriert und entwickelten ein Desinteresse am wirklichen Leben. Diese „lockere Unterhaltung“ unterscheidet sich von jener in den Sechs Dynastien: Erstens, das „reine Gespräch“ über Philosophien stand nicht mehr im Zentrum; außerdem tauschten sich die konservativen Literaten vor allem über ihre Gedichte aus; schließlich, dank des neuen Mediums Zeitung, war diese Plauderei nicht mehr auf direkt beteiligte Personen beschränkt. Zum Beispiel kann man in der *Shenbao* zahllose Dichtungen aus dem späten 19. Jahrhundert finden.⁵⁵⁷ Diese Dichtungen wurden normalerweise von den Literaten verschiedener südchinesischen Dichtergesellschaften veröffentlicht.⁵⁵⁸ Dichtergesellschaften waren in der späten Qing-Zeit sehr populär in Jiangnan, ihre Dichtungen handelten meistens

⁵⁵⁵ Siehe Li Jianguo 1984: 229-235.

⁵⁵⁶ Lu Xun 1927: 37.

⁵⁵⁷ Unter allen Zeitungen in der späten Qing-Zeit war die *Shenbao* einzigartig, diese Zeitung war sehr attraktiv für die Literaten und damit stärker literarisch geprägt als alle anderen Zeitungen ihrer Zeit; siehe hierzu § 2.1.

⁵⁵⁸ Siehe Li Changli 2002: 29-31.

von recht banalen Dingen, wie Landschaften, Alltagsleben oder Melancholie. Schrieb beispielsweise ein Literat ein Gedicht für einen Freund, so veröffentlichte er diese lieber in der Zeitung, anstatt es seinem Bekanntenkreis direkt zu geben; und dieser Freundeskreis würde ebenso in dieser Zeitung ein Gedicht als eine Erwiderung veröffentlichen (vielleicht wurden die Gedichte auch persönlich ausgetauscht, aber eine Veröffentlichung war jedenfalls gewollt).⁵⁵⁹ Des Weiteren kann man mehrere Hundert Dichtungen oder Essays von diesen Literaten in der *Shenbao* finden, die die Sechs Dynastien erwähnen. Diese Texte zeugen von einer stark sentimentalisierten Anhänglichkeit an jenes Zeitalter, die als die „Vorliebe für Sechs-Dynastien“ definiert werden kann. Diese Vorliebe hat die *zhiguai* maßgeblich beeinflusst: Xu Feng'en 許奉恩 (Lebensdaten unbekannt) veröffentlichte 1874 die *zhiguai*-Sammlung *Lisheng* 里乘 (*Aufzeichnungen aus der Heimat*) und Xia Changqi 夏昌祺 (1843–?) 1876 *Xuechuang xinyu* 雪窗新語 (*Neue Worte beim Schnee-Fenster*). Beide Literaten waren Anhänger der Sechs Dynastien, und ihre Leidenschaft dazu inspiriert ihr Verfassen von *zhiguai*.⁵⁶⁰

Es ist zusätzlich bemerkenswert, dass die *zhiguai*-Sammlungen nur einen Teil der „Literatur der Anomalien“ in der späten Qing-Zeit ausmachten. Zeitung und Zeitschrift spielten ebenso eine wichtige Rolle hierbei: *Shenbao* und *Dianshizhai huabao* 點石齋畫報 (die Illustrierte des *Shenbao*-Verlages, Erscheinungsjahre 1884–1898) waren die Hauptmedien für die „Literatur der Anomalien“ jener Zeit; zwischen 1872 und 1884 erschienen in der *Shenbao* ungefähr alle fünf oder sechs Tage Geschichten über das Übernatürliche, die *Dianshizhai huabao* enthält sehr viele Geschichten vom Übernatürlichen und kann daher mehr oder minder als „Zeitschrift der *zhiguai*“ bezeichnet werden.⁵⁶¹ Es gibt noch eine Verbindung zwischen *zhiguai*-Sammlungen und Zeitung oder Zeitschrift: *Songyin manlu* 淞隱漫錄 (*Aufzeichnungen aus der Einsiedelei in Shanghai*) von Wang Tao zum Beispiel war eine Sammlung seiner

⁵⁵⁹ Es gibt zahlreiche solcher Dichtungen in der *Shenbao*, die hier jedoch nicht alle aufgelistet werden können. Ein Beispiel: Yucun Sanren 漁村散人 (Pseu.) veröffentlichte ein Gedicht für Xiaolou Zhuren 小樓主人 (Pseu.) am 16.8.1883 und erhielt die Erwiderung am 23.10.1883. Siehe „Zeng Xiaolou Zhuren 贈小樓主人“ (*Shenbao* 16.8.1883: 11) und „Diecheng Yucun Sanren Lumen Shanren zengzhang fuci zhixie 豐承漁村散人鹿門山人贈章賦此誌謝“ (*Shenbao* 23.10.1883: 3).

⁵⁶⁰ Für diesen Aspekt siehe SHENG Yang 2015 (im Erscheinen).

⁵⁶¹ Siehe HUNTINGTON 2003b: 341–396.

Beiträge von *zhiguai*-Geschichten in der *Dianshizhai huabao* zwischen 1884 und 1887. Auch *Yeyu qiudeng lu*, wie bereits dargelegt, wurde gefälscht, viele Erzählungen in den apokryphen Ausgaben sind einfach aus *Shenbao* genommen (siehe „Anhang D“).

Damit erreichten die *zhiguai* ihren letzten Höhepunkt in der chinesischen Literaturgeschichte. Rania Huntington hat dies folgendermaßen zusammengefasst:

The display of ghosts and monstrous births has been interpreted as a sigh of stability and reinforcement of existing moral standards or as a sigh of instability and dread at a changing world. I would argue that both are true. The strange offers a means of coping with change by combining older knowledge of the weird with new information. The anomalies in the periodicals reaffirm the value of this older knowledge and at the same time recognize that that knowledge and individual accounts of the weird are transmitted and consumed in new ways.⁵⁶²

⁵⁶² Ebd.: 380.

Kapitel VIII.

Fazit

Wie am Anfang der Einleitung gezeigt, gab es einen klaren Widerspruch bei Xuan Ding: Während er als ein innerweltlicher Gebildeter – Privatsekretär für Beamte – tätig war, zeichnete er 1866 ein Selbstbildnis und zeigte in einem Gedicht seine Sehnsucht nach dem nichtinnerweltlichen Einsiedlerleben. Auch wurde seine Gedankenwelt im Kapitel 5 dargelegt: Er vertrat die konfuzianischen Wertvorstellungen und vereinte diese jedoch auch mit buddhistischen Weltanschauungen sowie Vorlieben für die daoistische Unsterblichkeit.

Xuan Ding war in erster Linie ein Konfuzianer. Obwohl der Konfuzianismus teilweise wie eine Religion zu sein scheint und von dem chinesischen Theologen Zhao Zichen 趙紫宸 (T.C. Chao) als ein „halb-religiöses System“ (semi-religious system) definiert wird,⁵⁶³ unterscheidet er sich im Ausgangspunkt von anderen Religionen.⁵⁶⁴ Einen der Hauptunterschiede zwischen Konfuzianismus und Buddhismus sowie Daoismus formuliert Wang Shouren 王守仁 (bekannt als Wang Yang-ming 王陽明, 1472–1529) folgendermaßen: „Wenn man nur die klare moralische Kraft zum Strahlen bringt, aber das Volk nicht zur morali-

⁵⁶³ LYON 1928: 7.

⁵⁶⁴ Obwohl der Konfuzianismus oft als „*rujiao* 儒教“ bezeichnet wird, wird aber immer diskutiert, ob er tatsächlich eine Religion ist. Die Klärung setzt eine Definition der Religion voraus. Obgleich es zahlreiche Definitionen für Religion gibt, ist Religion der berühmten, oft zitierten Definition von Friedrich Schleiermacher (1768–1834) nach „das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott“ (BURKERT 2009: 102). So steht im Mittelpunkt der Religion die „Abhängigkeit von Gott“, die der Konfuzianismus nicht aufweist. Aufgrund dessen steht im Zentrum des Konfuzianismus wohl nicht die Religiosität, sondern vielmehr die Ethik (siehe SHRYOCK 1946: 245, 249). Die neue Forschung von Anna Sun zeigt, dass es zwei Schwierigkeiten gebe, den Konfuzianismus der Religion zuzuordnen: Er besitze weder eine festgelegte Gliedschaft noch eine offizielle religiöse Organisation (SUN 2013: 3–4). Daher ist der Konfuzianismus, obwohl er manchmal der Religion zugeordnet wird, meines Erachtens wesentlich nicht Religion.

schen Erneuerung bewegt, nähert man sich Daoismus und Buddhismus an. 祇說明明德而不說親民,便似老佛.“⁵⁶⁵ Der Konfuzianismus verlangt demnach, dass man „den Dingen auf den Grund geht, Einsicht gewinnt, echte und aufrichtige Absichten entwickelt, das Herz korrekt ausrichtet, eigene moralische Qualität entwickelt, Ordnung in der Familie schafft, den Staat ordnet und die Welt befriedet. 格物,致知,誠意,正心,修身,齊家,治國,平天下.“⁵⁶⁶ Diese Zitate weisen darauf hin, dass die moralische Kultivierung nicht die endgültige Zielsetzung des Konfuzianismus ist, sondern nur die Grundlage dafür, den Staat und die Welt zu verbessern, was das höchste Ziel des Konfuzianismus darstellt. Aufgrund dessen geht Tu Wei-ming 杜維明 davon aus: „Unlike the Greek philosopher or the Hebraic prophet, the Chinese intellectual realized his calling by serving as the conscience of the people. It is inconceivable that the Chinese intellectual, by a deliberate choice, alienated himself from the people in the street or that he, as the vehicle of a revealed truth, rose about the multitude. Instead, either as scholar-official or as local literatus, the Chinese intellectual found his worth as a man among men constantly in touch with the secular affairs of the mundane world.“⁵⁶⁷ Daran wird deutlich, dass die Zielsetzung des Konfuzianismus in der „Innerweltlichkeit“ zu verorten ist; im Vergleich dazu besteht das Ziel des Buddhismus und des (religiösen) Daoismus darin, die Buddhaschaft oder die Unsterblichkeit zu erlangen, um aus der Welt zu flüchten; die Orientierung liegt also in der „Außerweltlichkeit“.⁵⁶⁸

Wie zuvor dargelegt, wird die Handlung der meisten Erzählungen im *Yeyu qiudeng lu* nach folgender Struktur angelegt: Der Zustand des Lebens ist vom Karma bestimmt; einige Qualen können nicht beseitigt werden und man muss sie ertragen; wenn man aber tugendhaft und moralisch gut handelt sowie Wohltaten erweist, erlangt man ein Sprungbrett zur Unsterblichkeit oder erlebt ein gutes Lebensende in der Menschenwelt (siehe § 4.5). Wie auch bereits analysiert, erlangen

⁵⁶⁵ *Chuanxi lu* 傳習錄, siehe WANG Shouren 1936: 17.

⁵⁶⁶ Daxue; deutsche Übersetzung modifiziert von MORITZ 2003a: 8-9.

⁵⁶⁷ TU Wei-ming 1991: III.

⁵⁶⁸ Die drei Lehren von Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus sind im gesamten chinesischen Kontext eng miteinander verbunden und manche ihrer Ideen lassen sich nicht so einfach entscheiden. Die kurze Darlegung hier betrifft lediglich den Kontext der vorliegenden Arbeit, nämlich den Kontext von Xuan Ding.

die meisten unter dem konfuzianischen Aspekt tugendhaften Figuren im *Yeyu qiudeng lu* schlussendlich die daoistische Unsterblichkeit; hauptsächlich wird der daoistische „außerweltliche“ bzw. „nichtinnerweltliche“ Lebensausgang statt des konfuzianischen „innerweltlichen“ gewählt. Man könnte behaupten, dass dies bloß Xuan Dings Stil war, um sein Buch dem *zhiguai*-Genre besser anzupassen. Allerdings ist dem nicht so.

Xuan Ding selbst hat dies nicht erklärt, jedoch liefert die Erzählung *Gujiantie* 古劍鐵 [Nr.1-5-7] einen Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage: Ein Siegelschnitzer kaufte ein Stück abgelegtes Alteisen auf dem Flohmarkt. Er wusste, dass es kein normaler Schrott war und wollte sich Stichel schmieden lassen. Allerdings fand er nirgends einen guten Schmied; endlich fand er einen in Hangzhou, der mit außergewöhnlichen Methoden drei Stichel aus dem Eisenstück schmiedete. Die Handlung ist einfach, doch ist vor allem der Kommentar Xuan Dings zu beachten:

Die mangelhaften Sachen in der Welt sind nicht alle wertlos. Wichtig aber ist, ob jemand sie durch die Kenntnis des wahren Dharma erkennen kann. Ah! Xue Zhu begegne ich nicht, Zhang Hua hat die Welt verlassen. Die Welt ist so groß, wo ist mein Vertrauter, der mich erkennt?

天下不完之物豈盡廢材耶？要在無正法眼藏耳。噫！薛燭不逢，張華已渺。茫茫天壤，知己何人？⁵⁶⁹

In diesem Kommentar wird Xuan Dings Ansicht deutlich, dass manche aufgegebenen Gegenstände eigentlich sehr wertvoll sind: Wichtig sei allerdings, inwiefern sie erkannt werden. Schließlich beklagt er, dass niemand in der Welt ihn erkenne. Der Kommentar erscheint eingängig, er ist jedoch komplizierter als er wirkt. Vor allem die zwei Personen, die Xuan Ding hier erwähnt, sind von Bedeutung: Xue Zhu und Zhang Hua.

Wenden wir uns zuerst dem letzteren zu. Zhang Hua 張華 (232–300), der berühmte Literat zur Zeit der Westlichen Jin 西晉 (265–316), war der Autor der berühmten *zhiguai*-Sammlung *Bowu zhi* 博物志 (*Aufzeichnung der umfangreichen Dinge*). In seiner Jugend war er sehr arm; nachdem er die Rhapsodie *Jiaoliao fu* 鷦鷯賦 (*Der Schneidervogel*) ver-

⁵⁶⁹ XUAN Ding 1877b: Kap. 5: 23. Volltext siehe „Anhang F“.

fasst hatte, um seine Lebensanschauung zu äußern, wurde er schlagartig berühmt. Später wurde er Beamter, bekleidete das Amt des „Sikong 司空“ (Oberstaatsanwalt) und kam in politischen Kämpfen ums Leben.⁵⁷⁰ Die Rhapsodie *Jiaoliao fu* ist ein Schlüssel zum Verständnis Zhang Huas, da dieser seine Ideen zur Lebensanschauung im Text niedergeschrieben hatte. Der Text lautet:

Der Schneidervogel ist ein kleiner Vogel. [...] Seine Farbe ist unansehnlich, sein Körper klein, und die Menschen haben keine Verwendung für ihn; sein Äußeres ist unscheinbar, er hält sich auf nahe dem Boden, und kein anderes Wesen sucht ihm zu schaden. [...] Sein Gefieder ist unbrauchbar für Geräte, sein Fleisch kann zu Opferzwecken nicht verwendet werden. [...] Er besitzt nichts von Wert, dass ihm Unglück brächte, er zeigt keine äußere Schönheit, die ihm Widerwärtigkeiten zuzöge. Ruhig hält er fest an seiner Genügsamkeit und kennt keinen Stolz; überall folgt er seinen Gewohnheiten leicht und ungezwungen. Er lässt sich durch seinen Instinkt leiten und durch die Täuschungen der Welt nicht verlocken.

Die Geier und Fasane stützen sich auf ihren Schnabel und ihre Krallen, Schneegans und Reiher steigen auf bis an den Rand der Wolken; der Kranich verbirgt sich im tiefen Tal, der Pfau kommt aus entfernten Gegenden; die morgens herumfliegende Wildente und die in ihre Heimat ziehende Wildgans erheben ihre Flügel und fliegen über weite Strecken. Alle haben schönes Gefieder und schmackhaftes Fleisch, daher kommt es, dass sie ohne Schuld ausnahmslos von den Menschen getötet werden. Vergebens nimmt die Wildgans ein Schilfrohr in den Schnabel, um dem Schnurpfeil zu entkommen. Schließlich wird auch sie in dieser bösen Welt getötet. Der schwarzblaue Falke wird wegen seiner Kampfbereitschaft angebunden, der Papagei wegen seiner Klugheit in einen Käfig gesperrt. Ihr wilder Freiheitsinn wird durch Zähmung gebrochen, und sie werden einzeln in der Tiefe des Herrscherpalastes gefangen gehalten. [Der Papagei] ändert seine Laute, um dem kaiserlichen Wunsch zu entsprechen; [der Falke] widmet sich dem Kampf mit anderen Vögeln, um Verdienste zu erwerben. Und der eine (der Falke) denkt in Sehnsucht seiner waldigen Heimat in den Bergen von Chung und Tai; der andere (der Papagei) träumt von der hohen Fichte auf dem Lung-Berge. Obwohl sie jetzt die Gnade des Herrschers genießen, so ist doch dieses

⁵⁷⁰ *Jinshu*-“Zhang Hua zhuan 張華傳”, siehe FANG Xuanling 1991: 1068-1077.

Jetzt mit der Freiheit der Vergangenheit nicht zu vergleichen. [...] 鷦鷯，小鳥也。... 色淺體陋，不為人用，形微處卑，物莫之害。... 毛弗施於器用，肉弗登於俎味。... 不懷寶以賈害，不飾表以招累；靜守約而不矜，動因循以簡易；任自然以為資，無誘慕於世偽。鷦鷯介其背距，鵠鷺軼於雲際，鷦鷯竄於幽險，孔翠生乎遐裔。彼晨鳧與歸鴈，又矯翼而增逝。咸美羽而豐肌，故無罪而皆斃。徒銜蘆以避繳，終為戮於此世。蒼鷹鷂而受縶，鸚鵡惠而入籠。屈猛志以服養，塊幽繫於九重，變音聲以順旨，思摧翮而為庸。戀鍾岱之林野，慕隴坻之高松。雖蒙幸於今日，未若疇昔之從容。... ⁵⁷¹

Durch den Vergleich von „wertlosen“ und „wertvollen“ Vögeln zeigt das Essay, dass der Schneidervogel aufgrund seiner Wertlosigkeit die Freiheit genießen kann, während Falke, Pfau, Papagei usw. wegen ihrer positiven Eigenschaften die Freiheit verlieren. Es handelt sich um eine daoistische Idee, wie sie bereits im Buch *Zhuangzi* auftaucht: „Der Zimtbaum ist essbar, drum wird er gefällt; der Lackbaum ist nützlich, drum wird der zerspellt. Jedermann weiß, wie nützlich es ist, nützlich zu sein; und niemand weiß, wie nützlich es ist, nutzlos zu sein. 桂可食,故伐之.漆可用,故割之.人皆知有用之用,而莫知無用之用也.“ Ein weiteres Zitat zu diesem Gegenstand: „Ein gerader Baum wird zuerst gefällt, ein frischer Brunnen wird zuerst ausgeschöpft. 直木先伐,甘井先竭.“⁵⁷² Diese daoistische Idee der „Nichtinnerweltlichkeit“ schreibt vor, dass man ein nutzloser Mensch sein sollte.

Dennoch stellt sich hier sofort eine Frage: Obgleich Zhang Hua im Text behauptet, dass seine Lebensanschauung vom Aspekt der Nichtinnerweltlichkeit geprägt war, er sich nach Freiheit sehnte, und dass er „nützliche“ Leute verachtete, die ihre Freiheit aufgaben und Karriere machten, trat er später jedoch in die Beamtenlaufbahn ein und kam ums Leben. Es ist ersichtlich, dass die Taten Zhang Huas seiner in der *Jiaoliao fu* ausgedrückten Lebensanschauung völlig entgegen liefen. Es ist also anzunehmen, dass diese Lebensanschauung nicht der tatsächlichen Überzeugung Zhang Huas entsprach, sondern eher einer zeitweiligen Klage, als er noch keine Karriere machen konnte; im Grunde war seine Vorstellung aber innerweltlich orientiert.

⁵⁷¹ ZHANG Hua 1936: 142-143; deutsche Übersetzung nach VON ZACH 1958: 201-203.

⁵⁷² *Zhuangzi*-“Renjian shi 人間世” und -“Shanmu 山木”; deutsche Übersetzung nach WILHELM 1912: 36, 150.

Es ist unmöglich, dass Xuan Ding die Lebensgeschichte Zhang Huas nicht kannte. Sollte das heißen, dass Xuan Ding einen doppelzüngigen Mensch als Vertrauten betrachtete? Um diese Frage zu lösen, müssen wir näher auf die andere von Xuan Ding erwähnte Person eingehen.

Xue Zhu 薛燭 (Lebensdaten unbekannt) war ein „Schwert-Experte“ der Frühlings- und Herbst-Periode (770–476 v. Chr.).⁵⁷³ Als Waffe bedeutet das Schwert metaphorisch manchmal die „Stütze des Staates“, wie in der Erzählung *Zhuanxu* 顓頊 im *Shiyi ji* 拾遺記 (*Aufzeichnung des Verlorenen*) deutlich wird:

[König Zhuanxu] hatte ein Schatten-Schwert, das in die Luft steigen und sich entfalten kann. Wenn Krieg ausbrach, flog das Schwert dorthin und schlug die Feinde zurück. Herrschte kein Krieg, so blieb es in seinem Kasten; und man hörte im Kasten Geräusche wie das Brüllen von Drachen und Tigern.

[帝顓頊]有曳影之劍，騰空而舒。如四方有兵，此劍則飛起，指其方則剋伐。未用之時，常於匣裏如龍虎之吟。⁵⁷⁴

Daher gibt es *chengyu* „*xiali longyin* 匣裏龍吟“ (Drachengebrüll im Kasten), welches andeutet, dass ein fähiger und williger Mensch keine geeignete Stelle findet, um Karriere machen zu können. Des Weiteren beklagt Xuan Ding, dass er Xue Zhu nicht begegne und er seinen Vertrauten nicht finde. Dies könnte bedeuten, dass Xuan Ding sich als „Schwert“ (und damit als Stütze des Staates) betrachtete, es aber zu seiner Zeit keinen Mann gab, der ihn bzw. sein Können erkannte, so dass er „im Kasten“ (nichtinnerweltlich) verbleiben musste.

Die propagierte daoistische Nichtinnerweltlichkeit bzw. Außerweltlichkeit ist daher auch nicht die ursprüngliche Lebensanschauung Xuan Dings. In der Tiefe seines Herzens findet man seine eigentliche Leitvorstellung: die Innerweltlichkeit des Konfuzianismus und dessen Forderung, „den Staat zu ordnen und die Welt zu befrieden“. Dass Xuan Ding die daoistische Nichtinnerweltlichkeit akzeptierte, liegt daran, dass niemand seine Fähigkeiten erkannte und zur Unterstützung des Staates einstellte. Sein erfolgloser Versuch zur Innerweltlichkeit zwang ihn, die Nichtinnerweltlichkeit zu akzeptieren. Daher

⁵⁷³ Siehe *Yuejue shu* 越絕書-“*Baojian* 寶劍” 1936: 29.

⁵⁷⁴ WANG Jia 1981: 16.

verständlich, warum Xuan Ding Zhang Hua als Vertrauten betrachtet: Als dieser Zhang Hua *Jiaoliao fu* verfasste, hatte er noch keine Aussichten auf eine konfuzianische Karriere, weshalb er in seinem Essay die daoistische Idee der Nichttinnerweltlichkeit ausdrückte. Als er später die Gelegenheit bekam, gab er diese Idee sofort auf und widmete sich seinen konfuzianischen Ambitionen. Obgleich Zhang Hua in der *Jiaoliao fu* behauptet, dass er ein daoistischer nutzloser Mensch sein wolle, ist dies bloß ein seelischer Trost in einer alternativlosen Lage. Xuan Ding hatte zum Titel „yeyu qiudeng“ erklärt: „Als hilfloser Mensch, der sich in einer solchen hilflosen Lage befand, blieb mir nichts anderes übrig, als fleißig zu schreiben.“⁵⁷⁵ „Hilflosigkeit“ war die selbst gewählte seelische Schilderung Xuan Dings; die Lebensanschauung der daoistischen Nichttinnerweltlichkeit war für ihn schlussendlich auch eine Entscheidung in einer alternativlosen Lage.

Wie im Kapitel 5 dargelegt, geht Xuan Ding davon aus, dass die daoistische außerweltliche Kultivierung nicht der einzige Pfad zur Unsterblichkeit sei, sondern das Vollbringen von Wohltaten in der Menschenwelt als ein besserer Weg diene. Der große Konfuzianer Gu Yanwu 顧炎武 (1613–1682) zeigt: „Die Edlen studieren, um das Dao zu begreifen und um die Welt zu retten. 君子之為學,以明道也,以救世也.“⁵⁷⁶ Gu Yanwu war ein ehemaliger Beamter der Ming-Dynastie und Augenzeuge für den Untergang seines Staates gewesen, deshalb trat er dafür ein, dass die gebildeten Edlen die Welt retten sollten. Xuan Ding hielt das *Yeyu qiudeng lu* für ein „Arzneimittel“, mit dem er die Menschen retten wollte. Dieser Versuch, die Menschen zu retten, ist letztendlich die innerweltliche und konfuzianische Idee „den Staat zu ordnen und die Welt zu befrieden“. Er wollte den Menschen im Angesicht des Moralverfalls helfen, deswegen basieren viele Ermahnungen im *Yeyu qiudeng lu* auf der konfuzianischen Doktrin. In *Zhonghun rumeng* 忠魂入夢 [Nr.1-1-12], *Shengdeng* 神燈 [Nr.1-4-16], *Jisong mowei Wenxin guogong mingmu* 稽聳歿為文信國公冥幕 [Nr.1-5-11], *Su Shaoling xiang* 塑少陵像 [Nr.1-8-2], *Yanggu yin* 陽穀印 [Nr.2-8-11] besingt Xuan Ding Staatshelden und Patrioten; in *Wang Dagu* 王大姑 [Nr.1-1-3], *Hai-bin gutie* 海濱古鐵 [Nr.1-4-11], *Beiji biyeda* 北極毘耶島 [Nr.1-4-15], *Dajiaoxian shayei sankuai* 大腳仙殺賊三快 [Nr.1-7-1] beklagt Xuan Ding

⁵⁷⁵ XUAN Ding 1877b: Vorwort des Autors.

⁵⁷⁶ *Tinglin wenji* 亭林文集-“Yuren shu 與人書 Nr. 25”, siehe GU Yanwu 1922: 116.

sich über Rebellen; in *Xiaolaizi* 小癩子 [Nr.1-5-10] empfand Xuan Ding Mitleid mit einem loyalen Mann, der seinen Wunsch dem Staat zu dienen nicht in die Tat umsetzen konnte. Außerdem äußert Xuan Ding in *Tiesuo ji* 鐵鎖記 [Nr.1-8-8] und *Huaigen yinweng* 槐根銀甕 [Nr. 2-6-7] seine Abneigung gegen Kriegswirren und seine Sehnsucht nach Frieden. Wie er einst sagte: „Lieber sei man ein Hund im Frieden als ein Mensch in den Wirren des Krieges. 寧作太平犬不作亂離人.“⁵⁷⁷ Alle diese Ansichten und Äußerungen von Xuan Ding stimmen mit der Innerweltlichkeit überein.

Um die Person Xuan Ding noch deutlicher zu veranschaulichen, soll ein Gedicht von ihm betrachtet werden. Im Abschnitt § 2.1 wurde erwähnt, dass am 22. Dezember 1879 unter dem Titel „Tianchang Xuan Shoumei yigao“ 16 Gedichte Xuan Dings in der *Shenbao* veröffentlicht wurden. Die genaue Entstehungszeit dieser Gedichte lässt sich nicht mehr feststellen, sie sind jedoch wahrscheinlich kurz vor dem Tod Xuan Dings verfasst worden (alle Gedichte siehe „Anhang C“). Das folgende Gedicht soll genauer untersucht werden:

Segelboote fahren im Frühlingsregen, am Berg liegen die Rasthäusern; wenn die üppigen Blumen aufbrechen, kommt Meister Qilin am Stock zu mir.	春帆帶雨走， 野館避山開； 但得穠花發， 麟翁策杖來。 ⁵⁷⁸
--	---

195

Es scheint auf den ersten Blick, als ob Xuan Ding in den ersten drei Versen nur die Landschaft beschrieb, allerdings spricht einiges dagegen. Die drei Sätze lassen sich dem Gedicht *Song hanlin Zhang Sima Nanhai lebei* 送翰林張司馬南海勒碑 (Ich gebe Hanlin-Sima Zhang Geleite, der sich nach Nanhai begibt, um dort Inschriften einzumeisseln) von Du Fu 杜甫 (712–770) zuordnen:

Auf deiner Reise über Land wirst Du üppige Blumen neben den Rasthäusern erblicken; auf Deiner Fahrt über Wasser wird feiner Frühlingsregen Dein Segel benetzen.	野館穠花發， 春帆細雨來。 ⁵⁷⁹
--	---------------------------------

⁵⁷⁷ XUAN Ding 1877b: Kap. 8: 22.

⁵⁷⁸ *Shenbao* 22.12.1879: 3.

⁵⁷⁹ *Quantangshi* 全唐詩 1992, Kap. 225: 2411; deutsche Übersetzung nach VON ZACH 1952: 128.

Du Fu war ein Dichter, der während der Tang-Zeit lebte und Zeuge der An-Shi-Rebellion (755–763) war. Er sah, wie das Volk unter dieser Katastrophe zu leiden hatte und wie der Staat in Unordnung geriet, daher drückte er in vielen Gedichten sein Mitleid mit dem Volk aus. Xuan Dings Erzählung *Su Shaoling xiang* 塑少陵像 [Nr.1-8-2] im *Yeyu qiudeng lu* gilt als Lobpreis auf Du Fu.⁵⁸⁰ Es ist also offensichtlich, dass Xuan Ding Du Fu respektierte; dass er das Gedicht von Du Fu nachahmte, zeigt hierbei seine Gunst für den Dichter.

Der Schlüssel des Gedichtes aber liegt nicht in der Nachahmung selbst, sondern im letzten Vers: Das „Qilin 麒麟“ ist das „chinesische Einhorn“, und „Meister Qilin“ (Linweng 麟翁) verweist auf Kongzi. Die Hintergrundgeschichte ist folgende: Kongzi sprach einst: „Die Zhou-Dynastie folgt den beiden vorangegangenen Dynastien der Xia und Shang. Wie vornehm und kultiviert! Ich folge Zhou. 周監於二代, 郁郁乎文哉! 吾從周.“⁵⁸¹ Er schätzte das Feudalsystem der Zhou-Dynastie, doch war dieses System zu seiner Zeit bereits nicht mehr aufrechtzuerhalten, die Fürsten agierten in ihren Lehensstaaten wie Könige und respektierten den Zhou-König nicht. Kongzi glaubte, dass das Ritual und die Gesetze bereits verloren gegangen waren und so seufzte er: „Ein viereckiges Gefäß ohne vier Ecken – was für ein sonderbares viereckiges Gefäß ist das! 觚不觚, 觚哉! 觚哉!“⁵⁸² Obwohl Kongzi sich bemühte, seine Ideen von Loyalität und Rechtschaffenheit zu verbreiten, blieben seine Versuche erfolglos. Im Jahr 481 v. Chr. soll im Staat Lu 魯 während einer Jagd ein „Qilin“ gefangen worden sein.⁵⁸³ Das Qilin wurde damals als „Tier des Glückes“ betrachtet, das nur

⁵⁸⁰ Siehe XUAN Ding 1877b: Kap. 8: 4-5.

⁵⁸¹ *Lunyu*-“Bayi” III: 14; deutsche Übersetzung nach MORITZ 2003b: 18.

⁵⁸² *Lunyu*-“Yongye 雍也” VI: 25; deutsche Übersetzung nach MORITZ 2003b: 36. *Gu* 觚 ist ein viereckiges Gefäß mit einem Fassungsvermögen von ca. 2 Liter; ein ähnliches Gefäß mit einem Fassungsvermögen von 1 Liter heißt *jue* 爵 (siehe den Kommentar von He Yan 何晏 in *Lunyu* 1936: 30). In der Zwischenzeit hatten diese Gefäße ihre Gestalt verändert, die Bezeichnung *gu* war aber geblieben; für Kongzi war das *gu* eigentlich kein *gu*. Mit diesem Gleichnis kritisierte Kongzi, dass zu seiner Zeit Herrscher nicht mehr Herrscher und Untertan nicht mehr Untertan waren (MORITZ 2003b: 142-143; vgl. auch ZHU Xi 1983: 90).

⁵⁸³ Welches Tier gefangen wurde, ist nicht zu ermitteln. Kongzi selbst soll das Tier betrachtet und geschlussfolgert haben, dass es ein Qilin gewesen war (*Chunqiu zuozhuan* 1914: 478).

dann auftaucht, wenn ein Reich in äußerst guter Ordnung ist.⁵⁸⁴ Jedoch ist es allgemein bekannt, dass Kongzi das Zhou-Reich seinerzeit in Unordnung sah; das Erscheinen des Qilins galt ihm daher als ungeheure Satire, er vergoss Tränen und seufzte: „Qilin! Warum kommst du? Warum kommst du? 麟也,胡為來哉?胡為來哉?“⁵⁸⁵ Kongzi war ratlos und konnte nur zugeben, dass seine Ideen gescheitert waren, er gestand: „Meine Lehren erleiden Misserfolg! 吾道窮矣.“⁵⁸⁶ Aufgrund dessen soll es Kongzi aufgegeben haben, seine Lehre zu verbreiten und sich nur darauf konzentriert haben, die Annalen *Chunqiu* 春秋 (Die Frühlings- und Herbstannalen) zu kompilieren, um seine Ideen in Form der historischen Aufzeichnungen niederzuschreiben. Er vollendete das Werk in dem Jahr, in dem das „Qilin“ auftauchte.⁵⁸⁷ Zwei Jahre später starb Kongzi. So kam Kongzi zu dem Namen „Meister Qilin“, mit dem man das Mitleid gegenüber dem gescheiterten Meister ausdrückt.

Nun lässt sich das Gedicht von Xuan Ding besser verstehen: Als der Frühling langsam endete und die Sommerblumen begannen aufzuberechen (Kongzi soll ebenfalls am Frühling, genauer: am 11.4.479 v. Chr., gestorben sein), sah Xuan Ding, dass der alte Kongzi am Stock gehend zu ihm kam. Dieser Kongzi war aber nicht mehr der normale Meister, sondern ein von den Misserfolgen seiner Karriere gezeichneter und am Rande des Grabes stehender alter Mann. Xuan Ding leitete sein Gedicht mit einem Zitat von Du Fu ein und sprach dann Kongzi sein Mitleid aus. Versuchen wir nun, den Schaffensprozess des Gedichtes zu rekonstruieren: Als Xuan Ding im Frühling den Anblick der Landschaft genoss, fiel ihm plötzlich das Gedicht von Du Fu ein; die Konstellation seiner eigenen Zeit ließ sich mit derjenigen der mittleren Tang-Zeit vergleichen. Er wollte auch eine Karriere in den Beamtenkreisen machen, doch waren seine Bemühungen zehn Jahre lang erfolglos. Er war enttäuscht, und er sah den ebenso enttäuschten alten Meister zu ihm kommen. Dabei ergriff ihn das gleiche Gefühl wie Kongzi, als dieser das „Qilin“ gesehen hatte.

⁵⁸⁴ *Chunqiu gongyangzhuan* 春秋公羊傳-“Aigong shisinian 哀公十四年” 1936: 195.

⁵⁸⁵ *Kongzi jiaju* 孔子家語-“Bianwu 辯物” 1936: 28.

⁵⁸⁶ *Chunqiu gongyangzhuan*-“Aigong shisinian” 1936: 195.

⁵⁸⁷ Siehe *Chunqiu guliangzhuan* 春秋穀梁傳-“Aigong shisinian” 1936: 155; *Chunqiu gongyangzhuan*-“Aigong shisinian” 1936: 195. Die beiden Werke enden mit diesem Jahr, nur das *Zuozhuan* zeichnet die Geschichte noch für zwei weitere Jahre auf, bis zum Tod von Kongzi.

Nachdem Kongzi das „Qilin“ gesehen hatte, soll er seine Bemühungen aufgegeben und sich auf die Arbeit am *Chunqiu* konzentriert haben. Er war körperlich nichtinnerweltlich (indem er den Versuch, die Fürsten von seiner Lehre zu überzeugen, aufgab), aber seelisch innerweltlich (indem er versuchte, seine Lehre durch sein Werk zu verbreiten). Xuan Ding war auch um konfuzianische „Innerweltlichkeit“ bemüht. Nach seinem gescheiterten Versuch der innerweltlichen Karriere wollte er gleichermaßen durch sein Werk die Ideen des Konfuzianismus verbreiten. Kongzi war gezwungen worden, die Innerweltlichkeit aufzugeben und die Nichtinnerweltlichkeit zu wählen. Xuan Ding wiederum sah sich gezwungen, die Nichtinnerweltlichkeit zu wählen, als seine Karriere als Privatsekretär nicht gut lief. Hierin liegt auch der Grund für die Anwesenheit daoistischer Lebensanschauungen im *Yeyu qiudeng lu*. Konrad Hermann erörtert:

Der Glauben und die mit ihm geprägten moralischen Vorstellungen des Volkes im alten China setzten sich im wesentlichen aus einem Gemisch von Geisterkulten, der konfuzianischen Sozialethik und den Religionen des Daoismus sowie Buddhismus zusammen. Es ist charakteristisch für den Volksglauben, dass der gewöhnliche Chinese keiner dieser Glaubensrichtungen den ausschließlich Vorrang gab, sondern beispielsweise sowohl dem Herdgott opferte, sich an buddhistische Gebote hielt und ansonsten die konfuzianischen Sittenregeln befolgte. Freilich trat ein Mann, der in der Gesellschaft nach Erfolg und Karriere strebte, normalerweise betont als Konfuzianer auf, denn der Konfuzianismus war während der Qing-Dynastie das offizielle ideologische Dogma und Staatsreligion zugleich. Demgegenüber neigte ein Mensch, der Misserfolge einstecken musste oder der sich von der Geschäftigkeit der Welt zurückziehen wollte, vielfach mehr dem Daoismus und Buddhismus zu.⁵⁸⁸

Über zehn Jahre, von 1861 bis 1872, arbeitete Xuan Ding vom 29. bis zum 40. Lebensjahr als Privatsekretär für verschiedene Beamte. Dennoch hatte er bei keinem der Beamten eine erfolgreiche Karriere durchlaufen. Durch das Gedicht auf seinem Selbstbildnis wissen wir, dass er 1866 schon eine Vorliebe für die Nichtinnerweltlichkeit hatte. Schließlich kündigte er im Jahr 1872. Danach war er als ein freiberuf-

⁵⁸⁸ HERMANN 1983: 449.

licher Künstler tätig und bis zum Tod trat er nie wieder in die Beamtenkreise ein. Nach der Kündigung schrieb er dieses Gedicht:

Bemühungen raubten mir alle Muße,	萬事勞心不放閑,
Kummer ließ mich frühzeitig altern;	沈憂畢竟損朱顏;
jetzt lasse ich alles hinter mir,	而今一例全拋下,
ich fürchte, im Traum nach Handan zu fahren.	怕惹邯鄲到枕間。 ⁵⁸⁹

Die ersten drei Verse bedürfen keiner weiteren Erklärung. Der letzte Vers bezieht sich auf *chengyu* „Handan yimeng 邯鄲一夢“ (Ein Traum in Handan), welches auf die Legende *Zhenzhong ji* 枕中記 (*Die Welt im Kissen*) des Shen Jiji 沈既濟 (bl. 8. Jh) aus der Tang-Zeit verweist: Ein Daoist unternimmt eine Reise in Handan. In einem Gasthaus lernte er einen Studenten kennen, der trotz seiner Bildung zu Hause als Bauer arbeitete. Der Student beschwerte sich über sein Leben und der Daoist fragte nach dem Grund. Dieser antwortete, dass man als Student Karriere als Regierungsbeamter machen sollte, als Bauer zu Hause tätig zu sein war nicht sein Wunsch. In der Küche des Gasthauses wurde gerade Hirse gekocht und der Student wollte dösen. So gab der Daoist ihm ein Kopfkissen. Der Student fühlte, wie er in das Kopfkissen einging. Sodann fuhr er nach Hause, bald darauf erlangte er einen akademischen Titel und wurde später sogar Kanzler, bevor er infolge politischer Intrigen proskribiert und rehabilitiert wurde. Er durchlebte verschiedene Momente der Ehre und Schande und starb mit 80 Jahren. Plötzlich erwachte der Student, die Hirse war noch über dem Feuer und der Daoist saß noch bei ihm. Ihm kam auf einmal eine Erleuchtung und er hatte kein Verlangen nach Karriere mehr und dankte dem Daoisten für die Lehre.⁵⁹⁰ Der Hauptkonflikt in der Legende verläuft zwischen der konfuzianischen „Innerweltlichkeit“ und der daoistischen „Nichtinnerweltlichkeit“. Der Student strebte nach Innerweltlichkeit und war mit seinem nichtinnerweltlichen Leben unzufrieden. Durch Magie führte der Daoist den Studenten zur Erleuchtung und ließ ihn den Sinn des Lebens verstehen, so dass er die Nichtinnerweltlichkeit endlich akzeptierte.

Xuan Ding sagt in seinem Gedicht, dass ihn die Bemühungen um eine Karriere erschöpft hätten, darum gab er alles auf, um einen

⁵⁸⁹ *Duoyu yiyun*: 2, siehe XUAN Ding 1876.

⁵⁹⁰ Siehe *Tang-Song chuanqi ji* 唐宋傳奇集 1956: 29-33.

„Traum in Handan“ zu vermeiden. *Chengyu* „ein Traum in Handan“ beschreibt einen unrealistischen Wunsch. Mit diesem Gedicht zeigt Xuan Ding seine Hilf- sowie Ratlosigkeit auf und erklärt gleichzeitig, dass er seinen konfuzianischen Ehrgeiz aufgeben wollte. Das Gedicht ist zusätzlich mit einem Kommentar versehen:

Die Anstrengungen von 40 Jahren entkräften mich. Wenn das Schicksal so ist, was kann ich noch tun? Ich kann nur vergeblich in den Wind schreien.

四十年來心力交瘁。數之所在，何可挽回？唯有臨風呼奈何而已。⁵⁹¹

Er glaubt, dass der Misserfolg seiner Karriere (Innerweltlichkeit) durch das Schicksal (Karma) bestimmt wurde, darum gab er sein konfuzianisches Streben auf. Jedoch wurde diese Entscheidung aus einer alternativen Situation heraus getroffen: als hilfloser Mensch in einer hilflosen Lage. Xuan Ding war enttäuscht, als er 1872 seine Karriere endgültig aufgab und in der Stadt Rencheng wohnte. Zu dieser Zeit schrieb er folgendes Gedicht:

200

Seit meiner Ankunft in Rencheng schließe ich mich oft ein,
自到任城時閉門，
neben meinem Haus ist ein berühmtes Theater;
寓廬咫尺即名園；
ich möchte nicht mit jungen Leuten neue Theaterstücke ansehen,
懶隨裙屐觀新劇，
da ich fürchte, ein Tragisches macht mich noch trauriger.
恐聽哀弦慙斷魂。

Es folgt eine Bemerkung:

Westlich von meinem Haus ist das Changchunyuan-Theater,
manchmal stört die Musik meine Träume.
寓西即長春園，榔鼓之聲時擾清夢。⁵⁹²

Durch das Gedicht und die Bemerkung erhalten wir wichtige Informationen: Erstens, Xuan Ding verließ nach seiner Ankunft in Ren-

⁵⁹¹ *Duoyu yiyun*: 2, siehe XUAN Ding 1876.

⁵⁹² Ebd.: 1.

cheng kaum seine Unterkunft; zweitens, er blieb dem nahegelegenen Theater fern, da er eine weitere Verstimmung befürchtete; drittens, selbst wenn das Theater besonders laut war (d. h., in der Hauptgeschäftszeit mit den meisten Besuchern), schlief er. Das heißt, dass Xuan Ding sich in Rencheng in einer schlechten Gemütslage befand. Der Grund hierfür ist offensichtlich.

Xuan Ding schrieb zum Abschluss des *Yeyu qiudeng lu* ein Gedicht als Fazit. Das Gedicht befindet sich nicht in diesem Werk, sondern wurde in das *Duoyu yiyun* aufgenommen. Ich möchte auch dieses als Zusammenfassung der vorliegenden Arbeit anführen:

Das Buch *Yeyu qiudeng lu* nehme ich in die Hand,
夜雨秋燈手一篇,
Der „Yugong“ befindet sich im hilflosen Land;
寓公身在奈何天;
meine Zeit vergeudend, verfasste ich nie *Lingyun-fu*,
蹉跎不上凌雲賦,
so befreundete ich mich nur traumhaft mit niedrigen Beamten.
且與稗官結幻緣。⁵⁹³

„Yugong 寓公“ – der „verbannte Herr“ – verweist auf umgesiedelte Beamte oder Adlige. Obwohl Xuan Ding weder Beamter noch Adliger war und der Vergleich daher relativ unpassend wirkt (siehe auch unten), ist das Gleichnis doch nicht ganz grundlos: Er arbeitete als Privatsekretär für die Beamten, ein Privatsekretär in Beamtenkreisen kann mehr oder weniger als „halber Beamter“ betrachtet werden. Außerdem konnte er mit diesen Beamten nicht gut auskommen und wurde zuletzt von den Beamtenkreisen ausgeschlossen. Er konnte auch keinen Vertrauten finden und nach seiner gescheiterten Karriere nur ein Einsiedlerleben führen. Der Begriff „*Lingyun-fu* 凌雲賦“ (Rhapsodie) im dritten Vers verweist auf eine Passage im „Tengwangge xu 滕王閣序“ (Vorwort zur Tengwangge-Dichtung) des Wang Bo 王勃 (650–676): „Wenn [Sima Xiangru] dem Yang Yi nicht begegnete, so konnte [Sima] seine *Lingyun*-Rhapsodie nur bedauern. 楊意不逢,撫凌雲而自惜.“⁵⁹⁴ Wang Bo war ein tangzeitlicher talentierter Literat, konnte aber keine Karriere machen, weshalb er „Tengwangge xu“ verfasste,

⁵⁹³ Ebd.: 2.

⁵⁹⁴ WANG Bo 1640: 50.

um sein Leid zu klagen. Der Satz von Wang Bo wiederum lässt sich auf Sima Xiangru 司馬相如 (ca. 179–127 v. Chr) zurückführen: Sima Xiangru war ein großer Literat und wurde als „Heiliger der Rhapsodie“ bezeichnet; er hatte erst durch die Empfehlung von Yang Deyi 楊得意 (im Text Wang Bos wird der Name aufgrund des Versmaßes auf „Yang Yi“ verkürzt) eine Möglichkeit, vom Kaiser bestellt zu werden und daraufhin Karriere zu machen.⁵⁹⁵ Mit Bezug auf diese Geschichte beklagt Wang Bo, dass er trotz seiner Talente keinen Vertrauten hatte. Das Gedicht von Xuan Ding betrifft beide Persönlichkeiten und deutet an, dass er über keinen Vertrauten oder Gönner verfügte, von niemandem mit einer wichtigen Arbeit betraut wurde und daher seine Talente nicht entfalten konnte (dies findet man auch in seinem Kommentar zu der Erzählung *Gujiantie*, siehe oben). Das Wort „nur“ (*qie* 且) im letzten Vers zeigt seine Hilflosigkeit: Xuan Ding konnte nun nichts anderes mehr tun, als *xiaoshuo* zu verfassen (siehe Fußnote 211). Durch die Analyse des Gedichtes kann festgestellt werden, dass die Kompilation des *Yeyu qiudeng lu* nicht der eigentliche Wunsch Xuan Dings war, sondern eine erzwungene Entscheidung nach dem Misserfolg seiner konfuzianischen Karriere. Die Nichtinnerweltlichkeit war ebenfalls eine erzwungene Entscheidung, diese Nichtinnerweltlichkeit war eigentlich nur körperlich: Es ist ja als innerweltliche Motivation zu deuten, dass er das *Yeyu qiudeng lu* kompilierte und damit die Menschen ermahnte.

Dass Xuan Ding in seiner Jugend der Regierungsarmee beitrug, danach als Privatsekretär für Beamte arbeitete und im Lebensabend Bücher verfasste, entspricht einem konfuzianischen Muster. Als der *Shenbao*-Verlag das *Yeyu qiudeng lu* herausgab, lautete die Werbung:

Dass das Buch „*yeyu qiudeng*“ benannt wird, hat denselben Sinn, in dem Qu Yuan das *Lisao* verfasste.

以夜雨秋燈命名者，即屈子憂愁幽思而作離騷之意也。⁵⁹⁶

Qu Yuan 屈原 (340–278 v. Chr) war ein Adliger des Staates Chu 楚 und ein patriotischer Dichter in der Zeit der Streitenden Reiche (475–221 v. Chr). Damals wurde der Staat Chu vom Staat Qin bedroht und geriet in politische Unruhe; als Beamter wurde Qu Yuan wegen sei-

⁵⁹⁵ Siehe *Hanshu*-“Sima Xiangru zhuan 司馬相如傳”, siehe BAN Gu 1992: 2533.

⁵⁹⁶ *Shenbao* 7.8.1877: 1.

ner politischen Ansichten verfolgt, sein Recht auf den Staatsdienst (Innerweltlichkeit) wurde ihm abgesprochen. Als Exilant verfasste Qu Yuan das *Lisao* 離騷 (Trennungsschmerz), in dem er seinen Kummer Ausdruck verlieh;⁵⁹⁷ im Jahr 278 v. Chr. wurde die Hauptstadt Chus von Qin erobert und Qu Yuan ertränkte sich im Fluss Miluo 汨羅.⁵⁹⁸ Obwohl Qu Yuan kein Konfuzianer war, wurden seine patriotischen Taten von den späteren Konfuzianern anerkannt. Während seines Exils (Nichtinnerweltlichkeit) hatte Qu Yuan ebenfalls versucht, sein innerweltliches Streben in Form von literarischem Schaffen zu realisieren. In der späten Qing-Zeit geriet China in eine ähnliche Situation wie einst der Staat Chu. In seinem Gedicht verglich sich Xuan Ding daher mit „Yugong“ (dem verbannten Beamten oder Adligen). Obwohl das Gleichnis aus besagten Gründen nicht völlig angemessen ist, trägt es eine tiefere Bedeutung: Xuan Ding verglich sich selbst mit Qu Yuan. Außerdem wurde das *Yeyu qiudeng lu* im Vorwort des Herausgebers wiederum mit dem *Lisao* verglichen.⁵⁹⁹ Xuan Ding war noch am Leben, als der Hauptband des *Yeyu qiudeng lu* herausgegeben wurde; dass Cai Erkang das Vorwort des Herausgebers in dieser Form schrieb, war sehr wahrscheinlich mit der Zustimmung Xuan Dings geschehen. Bleibt noch zu festzustellen, dass Xuan Ding, im Unterschied zu Qu Yuan, in seinem Text nicht seiner Traurigkeit Ausdruck verleihen wollte, sondern sich Kongzi zum Vorbild nahm und ein letztes Mal versuchte, seinem konfuzianischen Streben zur Realisierung zu verhelfen.

Der berühmte Literaturkritiker Aying 阿英 (Qian Defu 錢德福) kritisierte einst die Novellensammlung *Xihu erji* 西湖二集 (Zweite

⁵⁹⁷ Im *Lisao* schreibt Qu Yuan: „[...] Unreiner Schlamm, Staub dieser Welt legt sich neidisch auf alles, das schön. [...] Unreine Welt ist dem Tüchtigen neidisch, tadelt die Menschen, sieht Tugend nicht an. [...] Blindheit der Welt, törichte Blendung, wie wird ihr die Tugend offenbar? [...] Im Staat ist keiner, der mich verstünde, was hänge ich denn an der Heimat noch? ...世溷濁而不分兮,好蔽美而嫉妒 ... 世溷濁而嫉賢兮,好蔽美而稱惡 ... 世幽昧以眩曜兮,孰云察余之善惡 ... 國無人莫我知兮,有何懷乎故都“ (*Chuci jizhu* 楚辭集注 Kap. 1, siehe QU Yuan 1235; deutsche Übersetzung nach WEBER-SCHÄFER 1967: 189-209). Im *Lisao* zeigt Qu Yuan seine Enttäuschungen und Kummer gegenüber der Gesellschaft seiner Zeit; ebenso zeigt Xuan Ding im *Yeyu qiudeng lu* dieselben Gefühle, daher verglich die Werbung beide Werke.

⁵⁹⁸ Shiji-“Qu Yuan zhuan 屈原傳”, siehe SIMA Qian 1992: 2481-2491.

⁵⁹⁹ Siehe XUAN Ding 1877b: Vorwort des Herausgebers.

Sammlung vom Westen See) aus der späten Ming-Zeit, wobei er auch Stellung zum Verfasser Zhou Ji 周楫 (bl. 17. Jh.) bezog. Als Abschluss meiner Dissertation möchte ich diesen Kommentar zitieren, um mit ihm im übertragenen Sinne Xuan Ding zu kommentieren:

[Er] hatte innerweltlichen Ehrgeiz, aber keine Chance zu dessen Realisierung; es blieb ihm nichts anderes übrig, als seine Bemühungen durch Literatur umzusetzen, was eine erzwungene Entscheidung war.

有用世之心，而無進身之路，不得不借小說以見其苦口婆心，這正是他的不得已處。⁶⁰⁰

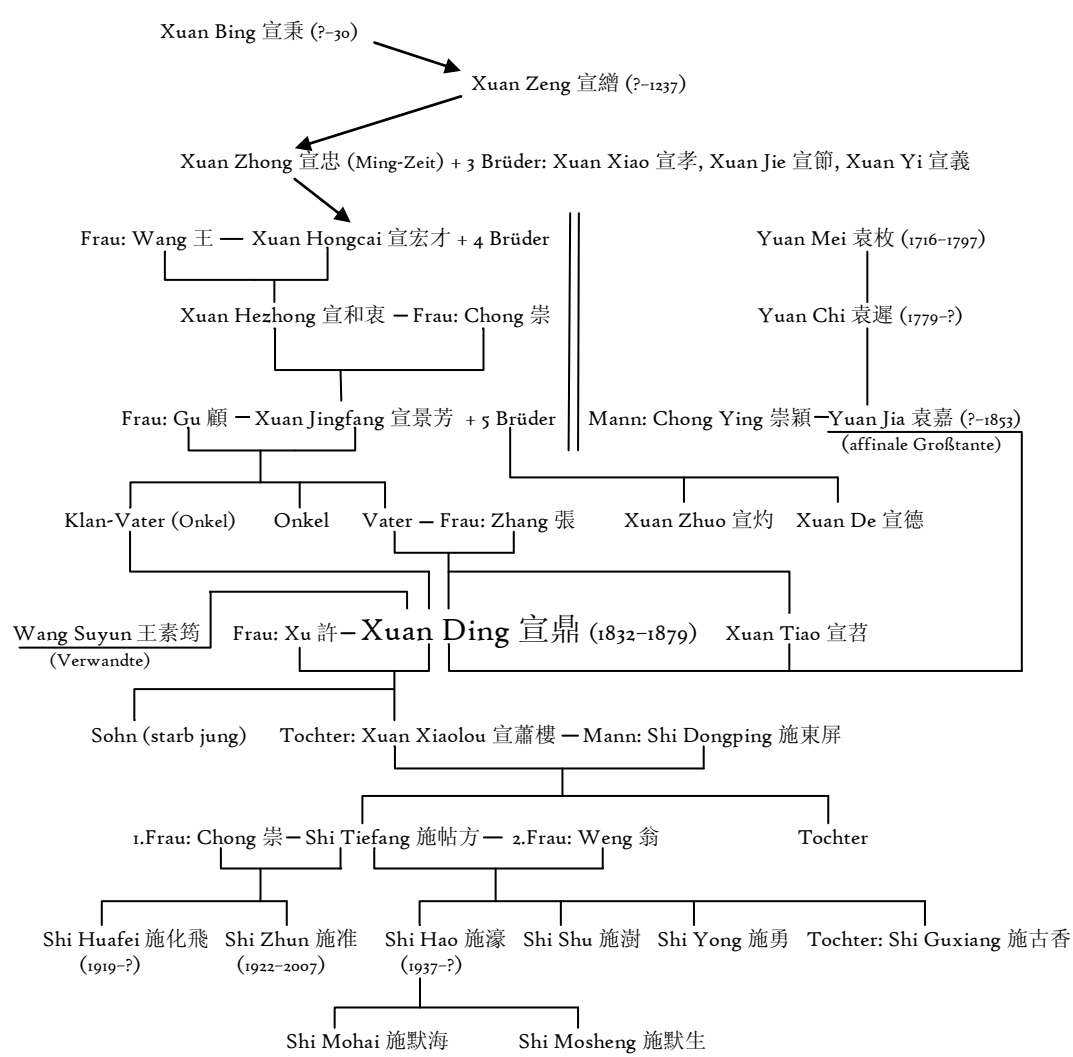
⁶⁰⁰ Aying 1958: 5.

Anhänge

Anhang A: Xuan Dings Beinamen

Jiezi 芥子
Duoshi 鐸史
Duochan 鐸禪
Duochi 鐸痴
Shoumei 瘦眉
Shoumei 壽眉
Shoumou 瘦某
Fo Dizi 佛弟子
Shou Daoren 瘦道人
Shou Zunzhe 瘦尊者
Taishousheng 太瘦生
Duo Fonu 鐸佛奴
Duo Chushi 鐸處士
Duo Zhuren 鐸主人
Duo Shengshi 鐸生世
Hukou Buke 虎口逋客
Donglu Youren 東魯遊人
Shoumei Daoren 瘦梅道人
Xiangxue Ciren 香雪詞人
Xiangxue Daoren 香雪道人
Xiangxue Daoshi 香雪道士
Jianxiang Anzhu 間香庵主
Huashen Guanzhu 花身館主
Duoluo Xingjiaoseng 墮落行腳僧
Xueshan Daochuseng 雪山到處僧
Qiansheng Luofushan 前生儼浮山
Yunshan Daochuseng 雲山到處僧
Shici Huashengguan Zhuren 是此花生館主人
Daochu Yunshan Xingjiaoseng 到處雲山行腳僧

Anhang B: Stammbaum Xuan Dings



Quelle: SHENG Yang 2014: 6.

Anhang C: Die Nachrichten über Xuan Ding in der Shenbao

Bemerkungen:

1. Die Artikel in der Shenbao wurden mit traditionellen Schriftzeichen ohne Interpunktionen gedruckt. Hiermit werden die Artikel mit originalem Zustand abgeschrieben, die nicht lesbaren Zeichen werden durch „□“ bezeichnet.
2. Die Quelle dieser Artikel ist die Online-Datenbank von „Cross-Asia“ der Staatsbibliothek zu Berlin. Diese Online-Datenbank bietet einen Zugang zu der originalen Shenbao-Datenbank aus Festland China (deren Internetadresse ist aber unbekannt). In dieser Online-Datenbank werden Photokopien von den originalen Zeitungspapieren gezeigt, daher ist diese als Literatur benutzbar.

1.11.1875 Seite 3

秦郵兩怪客傳 光緒元年太歲乙亥春三月閩人莊盪撰

兩怪各何一宣君鼎字瘦梅古天長軍人一沈君乃謙字建庭山陰道上人書秦郵何兩君皆同時客於郵者也客何怪宣善畫沈善書皆力追古奧不屑屑與時流爭媚媚也僕自塞上歸道出淮陰聞傅介清陳伯融兩秀才嘖嘖道兩客之怪不去口明日風利艤舟秦郵乃訪宣於陋巷尋沈於嵯肆見兩客皆溫文爾雅無怪狀言論謙□無怪辭心窮疑之翌日以酒肴讌客於文臺且具楮墨觀兩客奏技酒酣耳熱沈起為僕書古篆一巨幀古隸八長幅縱橫磅礴直逼斯邈其時好風徐來山色湖光皆在臺下宣正倚檻放歌忽投袂而起搦筆濡墨汁淋漓揮灑□叢蕉大竹珍禽共鳥頃刻十數幅天趣橫生迴絕塵俗僕不禁狂躍而呼曰此怪客也此真怪客也兩客胡為乎來哉兩客皆名家子幼習舉子業頗工帖括旋因兵燹流離瑣尾僕僕走四方始專攻書畫為饘粥計久之技益工名益遠而性情益怪雖極窮餓友有急難告者輒慷慨奔救斧鑕在前所不避妻孥交謫所不辭顧兩客生不同里長不同游而怪則無不同頃又同客秦郵誠所謂兩美必合相得益彰歟僕歸鴻也明朝話別兩客又以怪詩恠詞相贈蓬窗把玩如獲連城因思天下不少名流前路豈無知己安得復有如兩客之怪而為吾之友歟安得更有如僕之怪而能識兩客之怪歟適磨墨而縷述兩君之怪以告天下之好恠如僕且日告天下之能恠如兩客者僕不恠兩客之怪獨怪人不識兩君之所以恠而冒昧以恠許客者不恠人之呼客為怪獨怪客之自信為怪自喜為怪且誠恐人不以為怪者噫兩客之怪正兩客之所以恠也

207

15.3.1876 Seite 3

秦郵五五仙壇乩判孝女詩二絕並聯

孝女王素筠一字竹青泗州人也素以孝名其初至秦郵時因與宣子瘦梅有姻婭遂館焉竹青固自閨晦而郵人亦無識者一日郵城諸名下羣聚於城東五五仙壇正李真人降乩時也羣欲啟事而未白竹青適至即前頂禮默禱數語乩忽判詩二絕云鶴化遼東不可尋蓬山遙隔信沉沉可憐寫出簪花格仍是曹娥一片心絳紗弟子女宣文玉筍班聯一色春可奈束修羊太薄此間地不是桃岑竹青亦上真人楹聯十四字云靈臺一點善緣結頑石三生塵夢醒羣方愕然始知為孝女而爭使眷屬相迎竹青無過却者未幾遂與崔廣會夫人呂筱君吳玉卿諸女件結為詩社酬唱往還洵為一時之盛其孝行女德前已具載報章第此乩仙之一判實天之所以恐其泯而特彰之抑仙緣之有前結耳孝者固無失其為孝而幽光潛德亦將闡發於當時僅就所知以誌其顛末云爾

23.3.1876 Seite 3

旅館女史題壁詩

○深閨弱質未經愁萬里無端作遠游睡正濃時呼早起孤燈明鏡怕梳頭○醒來淚影照燈紅客路依

稀殘夢中自品此身如病葉飄零不及待西風○又五律一首 重到古徐州驚心感舊游青山皆北向
黃水不東流放鶴亭仍在羣羊碑尚留我來秋色老霜露滿征裘 仙蜨來館宣瘦梅稿

12.8.1876 Seite 1

覆香雪道人 本館謹啟

寄來三十六聲粉鐸圖謹當遲日排印專本遵 諭送閱手復即頌 吟祺不

2.5.1877 Seite 1

覆風萍漫士書 尊聞閣主拜手

前由局接奉手教并貴友所著夜雨秋燈錄一百十六篇開緘循誦不覺喜溢眉端是書清而不淡麗
而不佻實為近今說部之最謹即付諸手民以公同好恐勞垂注先此布聞順頌著安不罄

2.5.1877 Seite 3

孟城艤舟游放生寺記

光緒丁丑春正月璞與沈紫卿農部在淮陰市上草草度歲共得倡和詩三百首詞二十闕文五頌一
然皆循例文字不足以開豁心胸緣無勝境可流連無嘉品飽眼福也月之上旬同買舟往梁溪道出
秦郵遇石尤阻客艤舟 御馬頭問諸土人此間有遊覽地否云登岸數十步即有精藍修葺既新瞿
曇亦不俗乃拉農部往寺門外有牆門在綠蔭中署額云城市山林宛與景合大門署放生禪寺四字
古槐夾道石路坦平秀爽之氣已撲人眉宇詣正殿見文虹綺疏崇飾富麗菩薩羅漢皆新莊嚴金容
燦爛聞西院大眾頌佛號聲動心惜門扃如鑄不可得而窺也殿上懸銅鐘滿身翠黛斑剝陸離署
年月日字跡頗似率更知是古物愛之農部戲擊一杵方隆隆如大波起水上突有僧來禁止云
林下乾鍾有一定亂擊則驚衆矣問伊何職事曰殿主與談佛法亦茫然問方丈何在曰不知但以手
向東指微笑而已農部遂携僕過齋堂曲折四五處至丈室奈門亦扃閉呼行者語再三始携鑰來啟
而入問方丈曰出門多時矣見陳設古稚几榻無纖塵丈室兩進似亦新築而未能竣工者惟兩壁懸
大屏十二幅每幅長丈二闊二尺摹各家山水係宣君瘦梅一手所作此君僕素聞其名末面也玩其
筆勢似與石田清湘相近若三王之神髓恐未能得然豪邁磊落已非俗工正中懸沈石天中堂數擦
枯墨作秋山高隱圖較之宣作轉覺羞澀想是贗本不然何古不逮今耶几上又供石佛一軀背有字
云開皇元年佛陀金耶敬造的眞六朝書按開皇為隋代年號佛陀金耶如何出蹟不能了了農部云
是易曉也藏經有云金耶禪師本野鹿苑飼鹿行者至隋代已千數百歲化形若二十許男子住白馬
寺教授比丘百二十人旋飛錫遊東海後越南海謁般若多羅尊者得心法如證涅槃此石想彼之遺
跡也農部言如此僕不敢與之辨時日已下春方丈猶未可悵然遂去越日晤風萍漫士堅留作平原
十日之聚舍舟登陸盤桓過花朝猶未行農部想已至梁溪僕則淹留且候奚童至一日偶以游跡告
漫士曰方丈名松泉號琢安此間高僧也于院宇則非常苦募于梵行則極力修持西院開念佛堂功
尤非淺放生池上亭榭入畫圖子見之乎曰未也其人且工書善吟詠溫文爾雅如書生子見之乎曰
未也因告之故曰其地來不來其人見不見皆有數西方象教動曰因緣即此之謂乎然定欲再訪其
人未免太泥若不縷書所見未免虛度且編入日記中作一段游記可乎漫士鼓掌愛手錄一通以贈
漫士 鵲村種朮農人著 送春之日將回皖城留別十二瓊樓侍者朶紅僊侶噓雲閣主縷馨僊史
醉癡生綠天居士霧裏看花客嬌鷗生錄請

9.5.1877 Seite 1

覆風萍漫士書 霧裏看花客拜上

啟者久別後昨復於滬上相值惜行色匆匆不克作平原十日飲誠不翅風之與萍忽聚忽散然益增
我離索之感矣返魂香一冊頃已接到容即排印並乞於瘦道人前為弟致拳拳也此復順頌 升祺不

16.5.1877 Seite 1

新印寰宇瑣紀出售 本館告白

啟者丙子年之寰宇瑣紀尚餘四卷決經印出茲已次第排竣所有 諸君寄來大著半皆選入業將第九卷之瑣紀先為裝訂準於月之初三日出售每本實價制錢八十文目總列左

致山東程方伯書 覆安徽孫中丞書 旌表孝烈彭大姑徵詩啟 審胡烈女臺
覆宣瘦梅書 致劉甜生書 遊龍泉觀觀梅花記 覆月鄉校書書
麵秀才傳 女色賦 鍾小妹傳 致翠娥翠菱兩校書書
月季花序 山居集序 書歐洲遊客書後 汪貞女傳
格致探原說 尊聞閣同人詩選

13.7. bis 4.8.1877 Seite 1

發售返魂香告白 本館謹啟

返魂香一書係天長宣君瘦梅所譜曲而風萍漫士郵寄來申本館發工排印今於本月二十三日即禮拜四又繼准軍平捻記而出售矣凡為戲四十齣訂成二冊說白明晰關目新鮮其曲皆按工尺而填可以奏諸梨園使優孟衣冠仿演即閑坐偶觀亦可靜覘生旦淨丑之形狀真院本中之奇構也每部計洋二角欲閱者祈早日向本館帳房或本外埠各送報賣報人購取可也此佈

7.8. bis 11.8.1877 Seite 1

新書出售

啟者本館近又擺印夜雨秋燈錄一書校對明晰裝訂精工定於七月初一日出售按是書亦為天長宣瘦梅先生所著體例準諸聊齋而敘次精細凡一名一物其隱微曲折無不抉摘而出之說理言情兩擅其勝其以夜雨秋燈命名者即屈子憂愁幽思而作離騷之意也諸君欲閱者請至本館帳房或本外埠各買報送報人處購取計每部八本價洋四角五分正祈早日賜顧可也此佈 本館告白

11.9.1878 Seite 3

募修金陵常樂庵疏

常樂庵者金陵省垣江寧縣治之古刹也散花雨于諸天靈棲大士布慈雲于法界禪異小乘緇侶藉以焚修白門傳為勝蹟慘遭兵燹基地徒存欲迓神庥工程甚鉅雲遊釋子擔簦挂錫而來者莫不徘徊於榛莽之間而慨然興歎也祇自同治壬申冬蒙邑之士夫聘住是庵雖稍葺數椽聊蔽風雨而頽垣敗瓦尚未能一律完全即佛像莊嚴亦苦於無力修飾前殿山門五楹傾圯□甚於此而欲加興建誠未可稍事因循所願仁人共襄善舉臂如祇樹爭捨旃檀欲種曇花先分榆莢證圓佛果共祝 皇圖挂樹錢刀滾滾而至散花丈室岌岌以成再整蓮龕車題闌若將見樓臺烟雨冠四百八寺之雄奇從今蓬嶠春深垂十二萬年之悠久豈不偉哉然而拘於一隅呼號籲請恐為山九仞難望厥成廣廈千間敢期再造是宜沿門託鉢不憚勤劬涉水登山岡辭勞瘁且遠□而近取或復舊以圖新集腋□裘衆擎易舉續禪燈之熄燭讚 聖壽之無疆普願大布施咸告善□識謹疏 天長瘦梅宣鼎稿

31.12.1878 Seite 4

題湘痕閣詩詞稿後

嗚呼崇節母袁太夫人乃孀而有才有天性者也節母為隨園老人女孫歸吾鄉崇雲根先生為室推戚誼為予之太姻母也其生平閭閻懿行固已編入邑乘崇氏家乘且雜見於當道諸巨公詩文集中當非予小子謏陋不文所敢誌者然節母所著詩詞稿予流離瑣尾珍藏幾二十年頃蔣付梓是不可無一言以述其顛末予族自明季由鳳陽遷天長即世世與蓉岡崇氏聯姻姪若朱陳予胞姑母適崇文學實書公者為節母從堂姪媳予胞姊適崇廩膳生西園以賊至殉夫難者為節母從堂姪孫媳予六房三嬸母以予堂叔子嚴公官兵部封恭人者為節母從堂姪女若予曾祖母叔祖母皆氏崇又指不勝屈故得統尊節母為太姻母云予髫齡甫入鄉塾嘗以事登崇氏堂晉謁節母蒙賜棗栗詢讀何經傳習何詩詞予性魯鈍愕然不知所對節母笑遣之咸豐三年粵匪將至金陵風鶴告警時節母尚居隨園崇氏遣個鼓櫓過江迎節母歸節母哭失聲手書園存與存園亡與亡八字諭佃速回已而金陵陷節母果於是日投池水不死急服藥而死嗚呼烈矣節母曾回天長以修羊買田贍祠墓腴且豐至是族爭訟邑宰胡予吉先生賢吏也以神明調停之擇吉夕自著白衣冠執紼徒步率通城紳士齒

部出南郊作文奠拜招節母魂結草為骸佩觿棺殮與雲根先生合葬是夕燈燭如火城坎瑟離璫鼓吹低奏邑之士女莫不洟瀾繼而歡呼雷動曰節母歸也節母歸也其為人欽重也如此七年予入贅許氏沂湖村舍養痾讀書內兄許君石樵出崇豹君先生手抄湘痕閣詩詞稿一卷即節母大箸曰君試讀之可以愈疾蓋豹君先生為節母姪孫亦多才節母最鍾愛以拔萃朝考卒於京師者予之姑岳也讀再過淚如鉛瀉矣因藏之笥寶若璆琳是年冬予家難作橫逆擠排無從呼籲欲自戕者屢矣夜夢節母冉冉而來手附予背曰小子吾方以苦心授汝汝何懼乎宜自愛已而難果平八年天長城陷賊焚掠入鄉僻倉卒携眷走城門鄉書籍盡拋擲忍死度晨昏九年春賊稍退夜夢節母厲聲責予曰吾以心血付汝奈何棄之瞿然醒奔回沂村見書卷狼籍滿階砌伏地檢閱口幾希望而稿竟在驚且喜歸則初之懷袖間不敢須臾離春杪賊又大至予全家投璧社立湖頭叢叢出沒驚濤駭浪間驀憶節母稿不可失拆而縛諸頂髮且牢得漁家一葉舟救之慶再生夜半僵臥湖灘上嗚咽不能已又夢節母含笑來曰吾以血淚寄汝汝能保護之始佑汝生也由是益寶重昕夕禮拜若事竺乾是年秋從軍江上十一年回江北入宰官幕司筆札皆行與稿俱如影形焉同治六年予館草堰病場幾斃昏憤中夢節母授予藥一丸令吞之曰吾淚譜一日在汝當不死已而病果瘳噫節母一再入夢曰苦心曰心血曰血淚曰淚譜語類連珠實惓惓於此稿之存也而敢輕忽將之乎九年館桃源主賓不相能拂袖去游燕趙齊魯間賣書畫餬口每遇達官長者必以稿呈莫不欽其才悲其遇曰是求之鬚眉且不可得況巾幗乎然欲釀其資以付梓則又以予為窶人非能任其任者嘻俗矣光緒元年予自山左回僑秦郵為兩叅弟為繼母營葬畢旅橐竭而筋力亦漸頹每展讀一過輒撫膺泣下恐一朝殞滅付託伊誰三年秋適節母堂弟袁翔甫人生宦游滬上晤劉君式庭姑知稿在書來索藁甚切時予正束裝赴東海未及裁答今年三月回郵又值本生嚴待詔公病朝夕待湯藥口未能裁答八月待詔公卒九月小妹又病卒摧魂動魄終日哭臥口塊中更不能裁答矣顧一門病九口一歲葬三柩予之才雖不逮節母予之遇視節母為何如乎十一月翔甫先生又致書劉君索藁更口且以節母本傳示予以堅予信噫節母之藁從此有付託矣曰苦心曰心血曰血淚曰淚譜從此有表白於千秋萬世矣予何敢終吝而有負節母在天之靈殷殷誣諉與默默保護之大德歟乃浣沐焚香頂禮再拜洒淚和墨敬述稿之所由來以寄翔甫先生先生亦有才有天性者見之當若何涕淚也嗚呼

光緒四年太歲戊寅冬十一月申浣 嫻愚姪宣 鼎頓首敬跋

30.11.1879 Seite 1

覆風萍漫士書 尊聞閣主拜手

一昨接奉手翰領悉壹是故友宣君瘦梅所著夜雨秋燈續錄八卷讀之不勝悲感謹藏行篋乞勿絮懷此福叩頌爐安不宣

22.12.1879 Seite 3

惠賜 玉和

○枯木竹石圖東坡寫真態木落山氣清蒼茫絕室碍寫竹得幽情寫石抒壘塊堪笑老倪迂猶落第二派○鏗昏苔壁虫吟候月漏桐陰鴈到初深解悲秋損精液焚香還讀道家書○山隙遠峯橫樹杪寒雲蟄野航兩三人秋漲四五尺不須槳與橈隨風適所適○遠山如髮遠波如月遠人如蟻遠帆如蝶結屋懸嵯紅塵隔絕得高隱情為畫人訣○水自流山自青雲自捲不識燕子人家何處梧桐庭院但見雨後垂楊搖曳春痕如綫○我欲全家住畫屏買山那有一囊青尚餘幾管生枯筆寫出湖邊舊草亭○春帆帶雨走野館避山開但得穠花發驕翁策杖來○落日慘空林征鴻集寒渚幽人何處來跌坐相對語○到耳動秋魂引吭發窩詠不信塵海中有此蒼茫境○青溪一鑑瀉天光小閣參差問夕陽鏡浪簾波相對處荷花未發水先香○我欲傾囊買釣船自家打槳自家牽不須致富鳴夷訣飽聽松風年復年○小築團瓢即釣艸開門惟對白鷗汀品高一任衣冠懶地僻將須院宇扁 峰作障樹為屏請收湖口風雲氣來註山林草木經 調寄鷓鴣天○高士經行何所之最高峰上鼓口絲年來自信無連負尚有山靈來索詩○山翁不來雲不住萬古荒亭枕寒樹樹老棱棱挺瘦枝雲意欲凝由骨露夜深或有鶴來巢隔斷軟紅千里路○風狂如掀波雨細轉口霧傘簷張不開湖村認屢誤走此十丈橋一步一回顧滑滑泥欲顛短短樹微露何處冒雨歸想覓酒處我記此中來披圖便得句○十年前奪胭脂山使我婦女嗟無顏信猿啼和鶴唳一般憔悴到烟鬟 天長宜瘦梅遺稿

17.10. bis 21.10.1880 Seite 1

夜雨秋燈續錄出售 本館告白

天長宣君瘦梅所著夜雨秋燈錄一書本館精校排印識者謂說部書詣至於此真神而明之矣今宣君已歸道山而續錄尚未問世人琴之感海內同之今本館亦取以印行俾是書之不與精爽俱亡也每部仍訂八本價亦四角五分於禮拜二出售諸君賜顧為盼

11.7.1881 Seite 2

石佛遇劫

世間好物不堅牢彩雲易散琉璃脆白樂天哭蘇簡簡詩也乃有寶相莊嚴具金剛不壞之身而一朝壞之者偏在佛門嗚呼是亦石佛之大不幸矣聞石佛為天長鄉人掘地得之宣君瘦梅摩挲辨認見背有開皇元年佛陀金耶敬造十字知是六朝時物以三升米易之歸藏皮已久及瘦梅客游孟城携以置放生寺僧不之異適有阮文達公之第九孫景岑者博雅好古金石賞鑒極為海內所宗聞寺有此佛欣然借觀嘆其筆力遒勁正書而兼分體的是六朝書法愛不釋手自拓數十帋既留自玩兼贈同好而水法之淺深墨痕之濃淡窮極精神一一盡致于是好古之士爭相購求固不止供奉一菴已也豈意該廟某僧聞之動貪痴念急欲拓送貴官並附名以收重利妄將碑陰磨平一角勒以己名時瘦梅已歸道山復倩人為跋數語假其名而刻于左僧又自不能拓復假手于手民某並此手民之名而亦附焉噫異矣此石像周圍徑尺有奇突兀崢嶸淺手摹之猶難得其大概況俗工於難拓之處另以木刻成圍者補之神致何能形似至水法之若何墨痕之若何更不必問矣因思俗工固不足言彼托鉢禪林者何亦欲廁名爾雅始則竊以玻璃奉以香火欲為維持保護繼則名利紛心遂將千百年不壞之金剛妄為毀裂是石佛何幸而遇宣阮于前何不幸而遇僧于後也好古者乃深惜之

11.1.1882 Seite 3

同鄉沈劍銘兄以手書楹帖見惠賦此鳴謝

昔讀秦郵兩怪傳傾心恨未獲一面 秦盂著兩怪客傳一為宣君瘦梅一即沈君側聞一怪歸道山讀到遺書每眷眷 宣君著有夜雨秋燈錄曾為序而刊之刊成而宣君已赴玉樓召矣 日昨一怪來春申相視而笑逢故人不惜珠玉慨相贈拜登如獲席上珍觀君之書與古會時趨陋習番淘汰六朝遺韵今尚存下視蘇黃與米蔡 君生平手摹秦漢六朝碑版百數十種二十餘年無少間故落筆奇古別開門徑 與君同在山陰道蘭亭遺跡共探討換鵝不見右軍書羽觴誰與同傾倒君書胡為以怪稱銀鈎鐵畫皆準繩 君書一點一畫皆有所本且筆法悉宗安吳包公非精考金石深得三昧者曷克臻此 世人少見固多怪悠悠之口何足憑海濱不少如椽筆登鍾之堂入王室問誰能掃千人軍見君皆當焚不律 古越鏡中花史怪僧拜手

11.6.1882 Seite 4

浪淘沙 題宣瘦梅書燕子磯圖

千里浪花飛天影淒迷南朝宮苑草離離料是含愁停筆處畫出危磯 展畫惹情思日斷斜暉何堪艤棹上江堤鐵索沈埋雲樹裏依約猿啼 多愁多病人舊稿

10.9. bis 11.9.1887 Seite 1

重印夜雨秋燈錄出售 本館告白

夜雨秋燈錄一書係宣瘦梅先生所著本館前曾排印問世見者爭相購取不數月印已告罄刻下重加排印悉用新字校對精工現已成書計仍八本每部收回工本洋四角五分即日出售處仍照曩例諸君祈即賜顧為盼

Anhang D: Herkunft der Erzählungen in der apokryphen Ausgabe des *Yeyu qiudeng lu* vom Verlag Jinbu/Wenming Shuju

Bemerkungen:

1. Wie im Kapitel 3 erwähnt, sind die Gelehrten darüber einig, dass einige Erzählungen in dem apokryphen *Yeyu qiudeng lu* des Verlages Jinbu/Wenming Shuju (Shanghai 1912) aus *Yingchuang yicao* genommen seien, was meiner Recherche nach falsch ist.
2. Das apokryphe *Yeyu qiudeng lu* vom Jinbu/Wenming Shuju beinhaltet 3 Bände à 4 Kapitel, insgesamt 115 Erzählungen. Die 55 Erzählungen aus Band 1 und Band 2 werden den Kapiteln 1, 3, 5 und 7 der originalen Fassung des *Yeyu qiudeng lu* entnommen. Der Band 3 beinhaltet 60 Erzählungen, die 20 Erzählungen von Kapitel 1 und Kapitel 2 werden aus *Kechuang xianhua* genommen, und die 40 von Kapitel 3 und Kapitel 4 nicht aus *Yingchuang yicao*, sondern aus *Shenbao*.
3. Die meisten Erzählungen in Kapitel 3 und 4 des Bandes 3 der apokryphen Ausgabe vom Jinbu/Wenming Shuju haben alle entsprechenden Artikel in der *Shenbao*. Obwohl einige Titel nicht ganz identisch sind, sind die Inhalte völlig unterschiedslos. So ist es zweifellos, dass diese Erzählungen aus *Shenbao* kopiert wurden.
4. Die Schlussfolgerung von Lu Xun, dass der sogenannte Band 4 von *Yingchuang yicao* apokryph sei (Lu Xun 1927: 238), ist richtig. Hierzu vergleiche auch die verschiedenen Ausgaben des Werkes von Jinbu shuju (Shanghai 1912), Qilu shushe (Ji'nan 1985) und Zhongzhou guji chubanshe (Zhengzhou 1986).
5. Es gibt 24 Erzählungen im apokryphen Band 4 von *Yingchuang yicao*, die entsprechende Artikel in der *Shenbao* haben; im Vergleich dazu gibt es im apokryphen *Yeyu qiudeng lu* 35 Erzählungen, die entsprechende Artikel in der *Shenbao* haben. Außerdem werden diese 24 Erzählungen von den 35 Erzählungen eingeschlossen. Daher bin ich der Ansicht, dass die Erzählungen im Kapitel 3 des Bands 4 von *Yingchuang yicao* nicht die Quelle von den Erzählungen des apokryphen *Yeyu qiudeng lu* sind, sondern sehr wahrscheinlich umgekehrt.
6. Es gibt noch fünf Erzählungen im Kapitel 3 des Bandes 4 von dem apokryphen *Yingchuang yicao*, deren Quelle unbekannt ist. Da dies die vorliegende Arbeit nicht angeht, gehe ich auch nicht weiter darauf ein.
7. Die letzten fünf Erzählungen im Kapitel 4 des Bandes 3 von dem apokryphen *Yeyu qiudeng lu* haben keine entsprechende Artikel in der *Shenbao*, dennoch waren die Hauptfiguren in dieser fünf Erzählungen echte Menschen jener Zeit, in der *Shenbao* findet man auch einige andere Berichten über diese fünf Leute. Da dies die vorliegende Arbeit ebenso nicht angeht, ist eine weitere Recherche zu ersparen.

Kap. 1 des Bandes 1 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Entsprechende Herkunft im Yeyu <i>qiudeng lu</i> von Xuan Ding
青天白日	Kap. 1
銀雁	
王大姑	
雅賺	
東鄰墓	
吳孝子	
Kap. 2 des Bandes 1 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Entsprechende Herkunft im Yeyu <i>qiudeng lu</i> von Xuan Ding
龍梭三娘	Kap. 1
迦陵配	
劉子儀膏藥	
忠魂入夢	
奚大瘤	
玉紅冊	
一聲雷	Kap. 3
應聲藍面鬼	Kap. 1
Kap. 3 des Bandes 1 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Entsprechende Herkunft im Yeyu <i>qiudeng lu</i> von Xuan Ding
桂林臬署三異	Kap. 1
烈殤盡孝	Kap. 3
父子神槍	
珊瑚（珊瑚）	
麻瘋女邱麗玉	
Kap. 4 des Bandes 1 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Entsprechende Herkunft im Yeyu <i>qiudeng lu</i> von Xuan Ding
佟阿紫	Kap. 3
雪里紅	
鄔生艷遇	
假五通神	
郝騰蛟	
Kap. 1 des Bandes 2 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Entsprechende Herkunft im Yeyu <i>qiudeng lu</i> von Xuan Ding
卓二娘	Kap. 5
丹青奇術	
范小仙	
郁綫雲	
樟柳神	
古鐵劍	

喪事演劇	
穀於菟	

Kap. 2 des Bandes 2 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Entsprechende Herkunft im Yeyu <i>qiudeng lu</i> von Xuan Ding
木孩童	Kap. 5
痴蘭院主	
沉香街	
小癩子	
稽聳歿為文信國公冥幕	
丐癩	
髮綉佛	

Kap. 3 des Bandes 2 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Entsprechende Herkunft im Yeyu <i>qiudeng lu</i> von Xuan Ding
大腳仙殺賊三快	Kap. 7
南郭秀才	
驢化為履	
樹孔中小人	
楠將軍	
曇花記	
博山兩賢婦	
珠江花舫	

Kap. 4 des Bandes 2 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Entsprechende Herkunft im Yeyu <i>qiudeng lu</i> von Xuan Ding
金竹寺	Kap. 7
石郎蓑笠墓	
馬姓	
離垢園	
陶莊	
十丈蓮	
古泗州城	
獨角獸	

Kap. 1 des Bandes 3 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Entsprechende Herkunft im Kechuang <i>xianhua</i>
先覺僧	Kap. 7
華瘋子	
補騙子	
某廣文	
三官救劫	
雷神	
湯文正	Kap. 8
卜者梁翁	
小王子	

Kap. 2 des Bandes 3 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Entsprechende Herkunft im Kechuang xianhua
科場	Kap. 8
姚幕府	
周封翁	
陬邑官親	
同胞三鼎甲	
義貓	Kap. 7 des Fortsetzungsbands von Kechuang xianhu
李老	
丁養虛	
阮封翁	
趙甲	
轉女為男	Kap. 8 des Fortsetzungsbands von Kechuang xianhu

Kap. 3 des Bandes 3 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Kap. 3 des Bandes 4 vom apokryphen Yingchuang yicao	Entsprechende Herkunft in der Shenbao
妓女篤故誼	妓女篤故誼	30.4.1873 Seite 2
破鏡重圓	破鏡重圓	22.4.1873 Seite 3
珠妓殉情	珠妓殉情	7.1.1873 Seite 3
四川某甲軼事	四川某甲軼事	26.8.1873 Seite 2
記瘦腰生眷粵妓蓮真事	記瘦腰生眷粵妓蓮真事	15.9.1873 Seite 2
崇川俠妓	崇川俠妓	1.5.1873 Seite 1
冶遊遇故妻	冶遊遇故妻	22.5.1873 Seite 3
阿韓傳	阿韓傳	28.3.1873 Seite 3
九月桃花記	九月桃花記	19.12.1872 Seite 1
記珠江韻事	記珠江韻事	30.10.1873 Seite 3
得新忘舊	得新忘舊	2.9.1872 Seite 3
女仙降乩詞	女仙降乩詞	22.7.1872 Seite 2
船女奇緣	船女奇緣	7.3.1873 Seite 3
情死	情死	30.1.1874 Seite 1
記張素琴校書畢命	-----	20.1.1873 Seite 3
記錢姬假途脫籍事	-----	2.12.1873 Seite 2
記紫蓉女奇逢	記紫蓉女錄事逸事奇逢	1.1.1874 Seite 2
記珠江才妓事	記珠江才妓事	8.11.1873 Seite 2
蚌精	蚌精	28.4.1873 Seite 3
品花賸語	-----	1.10.1873 Seite 2
李芸小記	李芸小記	10.1.1873 Seite 3

Kap. 4 des Bandes 3 vom apokryphen Yeyu <i>qiudeng lu</i> des Jinbu/Wenming Shuju	Kap. 3 des Bandes 4 vom apokryphen Yingchuang yicao	Entsprechende Herkunft in der Shenbao
張少卿校書花燭詞	-----	1.8.1872 Seite 1
虎阜名姝與蓉城生逸事	虎阜名姝與蓉城生逸事	25.7.1872 Seite 1 (Teil 1) 27.7.1872 Seite 1 (Teil 2)
西泠太瘦生偶記	-----	21.9.1872 Seite 1

情種輕生	情種輕生	1.10.1872 Seite 2
接錄和張少卿花燭詞	-----	14.9.1872 Seite 2
張少卿題虎阜寺壁四絕	-----	8.11.1872 Seite 2
玉峰樵客遊虎阜	-----	8.11.1872 Seite 2
和張少卿女史虎阜寺題壁詩原韻	-----	20.11.1872 Seite 3
和張少卿題虎阜寺壁絕句並序	-----	18.12.1872 Seite 3
雙齡小傳	雙齡小傳	10.1.1873 Seite 3
灤陽女子題壁詩	-----	22.7.1872 Seite 3
一度風流千貫錢	一度風流千貫錢	31.10.1873 Seite 2
天緣巧合	天緣巧合	11.10.1873 Seite 3
珠江風月	珠江風月	24.11.1873 Seite 2
記李三三逸事	-----	-----
姚倩卿小傳	-----	-----
鄭素琴小傳	-----	-----
馬雙珠小傳	-----	-----
胡寶玉小傳	-----	-----
-----	姚女	-----
-----	貞烈女	-----
-----	辯誣	-----
-----	荷花公主	-----
-----	真生	-----

Anhang E: Die Funktionen (Ziele) der Erzählungen
(Die mit „*“ gekennzeichneten Erzählungen sind nach einer bestimmten Struktur angelegt, siehe § 4.5)

Erzählung	Funktionen			
	Ermahnung	Tadel	Anerkennung	Anekdote/Überlieferung
Nr.1-1-1 *	X		X	
Nr.1-1-2 *	X		X	
Nr.1-1-3		X	X	
Nr.1-1-4				X
Nr.1-1-5 *	X			
Nr.1-1-6 *	X		X	
Nr.1-1-7 *	X			
Nr.1-1-8 *			X	
Nr.1-1-9 *			X	
Nr.1-1-10				X
Nr.1-1-11 *			X	X
Nr.1-1-12			X	X
Nr.1-1-13 *	X			
Nr.1-1-14 *	X			X
Nr.1-2-1				X
Nr.1-2-2 *	X		X	
Nr.1-2-3 *	X		X	
Nr.1-2-4 *			X	X
Nr.1-2-5 *			X	
Nr.1-2-6 *		X	X	
Nr.1-2-7 *		X		
Nr.1-2-8 *	X	X		
Nr.1-2-9 *				X
Nr.1-2-10 *	X			
Nr.1-2-11	X			
Nr.1-2-12 *	X	X		
Nr.1-2-13	X	X	X	
Nr.1-2-14 *			X	
Nr.1-2-15				X
Nr.1-3-1 *				X
Nr.1-3-2 *			X	
Nr.1-3-3 *	X			
Nr.1-3-4 *	X		X	
Nr.1-3-5 *	X			
Nr.1-3-6 *	X			
Nr.1-3-7 *			X	
Nr.1-3-8 *			X	
Nr.1-3-9 *		X		
Nr.1-3-10 *	X	X		
Nr.1-3-11 *		X		
Nr.1-4-1 *			X	
Nr.1-4-2			X	
Nr.1-4-3				X
Nr.1-4-4 *			X	
Nr.1-4-5 *	X	X		

Nr.1-4-6				X
Nr.1-4-7 *	X	X		
Nr.1-4-8 *	X			
Nr.1-4-9	X			
Nr.1-4-10 *	X	X	X	
Nr.1-4-11 *		X		X
Nr.1-4-12	X	X		
Nr.1-4-13	X	X		
Nr.1-4-14 *		X		
Nr.1-4-15 *		X		
Nr.1-4-16		X	X	
Nr.1-4-17 *	X			
Nr.1-5-1 *			X	
Nr.1-5-2 *	X	X		
Nr.1-5-3	X			
Nr.1-5-4 *			X	
Nr.1-5-5 *				X
Nr.1-5-6 *	X	X		
Nr.1-5-7				X
Nr.1-5-8 *			X	
Nr.1-5-9 *	X	X		
Nr.1-5-10		X		
Nr.1-5-11 *			X	
Nr.1-5-12		X		
Nr.1-5-13		X		
Nr.1-5-14 *	X			
Nr.1-5-15 *			X	
Nr.1-5-16 *			X	
Nr.1-6-1 *			X	
Nr.1-6-2 *	X	X		
Nr.1-6-3 *	X	X		
Nr.1-6-4 *	X			
Nr.1-6-5				X
Nr.1-6-6 *			X	
Nr.1-6-7 *			X	
Nr.1-6-8				X
Nr.1-6-9 *				X
Nr.1-6-10 *	X			
Nr.1-6-11 *	X			
Nr.1-6-12		X		
Nr.1-7-1		X	X	
Nr.1-7-2	X	X		
Nr.1-7-3 *		X		
Nr.1-7-4				X
Nr.1-7-5 *				X
Nr.1-7-6				X
Nr.1-7-7 *	X		X	
Nr.1-7-8	X	X		
Nr.1-7-9 *	X			
Nr.1-7-10 *			X	
Nr.1-7-11 *	X			
Nr.1-7-12 *	X			
Nr.1-7-13 *		X		
Nr.1-7-14 *	X	X		
Nr.1-7-15 *			X	

Nr.1-7-16	X			
Nr.1-8-1 *			X	
Nr.1-8-2			X	
Nr.1-8-3		X		
Nr.1-8-4 *	X			
Nr.1-8-5 *	X		X	
Nr.1-8-6				X
Nr.1-8-7 *	X		X	
Nr.1-8-8		X		
Nr.1-8-9	X			
Nr.1-8-10		X		
Nr.1-8-11 *		X		
Nr.1-8-12 *			X	
Nr.1-8-13 *		X		
Nr.1-8-14 *	X			
Nr.2-1-1 *			X	
Nr.2-1-2 *		X		
Nr.2-1-3 *		X	X	
Nr.2-1-4		X		
Nr.2-1-5 *	X	X		
Nr.2-1-6				X
Nr.2-1-7 *	X	X		
Nr.2-1-8 *	X			
Nr.2-1-9	X	X		
Nr.2-1-10 *	X	X		
Nr.2-1-11 *		X		
Nr.2-1-12 *		X		
Nr.2-1-13 *		X		
Nr.2-1-14			X	
Nr.2-2-1		X		X
Nr.2-2-2				X
Nr.2-2-3 *	X			
Nr.2-2-4 *	X			
Nr.2-2-5 *	X	X		
Nr.2-2-6 *				X
Nr.2-2-7				X
Nr.2-2-8 *				X
Nr.2-2-9 *			X	X
Nr.2-2-10 *	X			
Nr.2-2-11 *	X	X		
Nr.2-2-12		X		
Nr.2-2-13 *		X		
Nr.2-2-14				X
Nr.2-2-15				X
Nr.2-2-16	X			
Nr.2-2-17 *	X			
Nr.2-3-1 *	X		X	
Nr.2-3-2		X		
Nr.2-3-3				X
Nr.2-3-4	X			
Nr.2-3-5 *	X		X	
Nr.2-3-6	X	X		
Nr.2-3-7 *		X		X
Nr.2-3-8 *	X	X		
Nr.2-3-9			X	

Nr.2-3-10 *	X		X	
Nr.2-3-11	X			X
Nr.2-3-12 *				X
Nr.2-3-13 *	X			
Nr.2-4-1 *			X	
Nr.2-4-2 *	X			
Nr.2-4-3				X
Nr.2-4-4				X
Nr.2-4-5 *	X	X		
Nr.2-4-6	X	X		
Nr.2-4-7	X	X		
Nr.2-4-8 *	X			
Nr.2-4-9		X	X	
Nr.2-4-10 *	X			
Nr.2-4-11 *	X	X		
Nr.2-4-12 *	X			
Nr.2-4-13		X		
Nr.2-5-1 *	X			
Nr.2-5-2 *		X		
Nr.2-5-3 *		X		
Nr.2-5-4 *	X		X	
Nr.2-5-5 *			X	
Nr.2-5-6 *	X	X		
Nr.2-5-7				X
Nr.2-5-8 *	X			
Nr.2-5-9 *	X			
Nr.2-5-10 *	X			
Nr.2-5-11	X	X		
Nr.2-6-1				X
Nr.2-6-2 *	X		X	
Nr.2-6-3	X			
Nr.2-6-4				X
Nr.2-6-5	X			
Nr.2-6-6 *	X	X		
Nr.2-6-7		X	X	
Nr.2-6-8 *		X		
Nr.2-6-9 *	X	X		
Nr.2-6-10 *			X	
Nr.2-6-11				X
Nr.2-6-12				X
Nr.2-6-13 *		X		X
Nr.2-6-14				X
Nr.2-6-15				X
Nr.2-6-16 *		X		X
Nr.2-6-17 *	X	X		
Nr.2-6-18 *	X	X		
Nr.2-7-1		X		
Nr.2-7-2	X	X		
Nr.2-7-3 *			X	
Nr.2-7-4 *	X	X		
Nr.2-7-5 *		X		
Nr.2-7-6		X		
Nr.2-7-7				X
Nr.2-7-8 *	X			
Nr.2-7-9		X		

Nr.2-7-10				X
Nr.2-7-11 *		X		
Nr.2-7-12	X			X
Nr.2-7-13 *			X	
Nr.2-7-14 *	X			
Nr.2-8-1 *	X			
Nr.2-8-2				X
Nr.2-8-3 *				X
Nr.2-8-4 *				X
Nr.2-8-5		X		X
Nr.2-8-6		X		
Nr.2-8-7				X
Nr.2-8-8 *		X		
Nr.2-8-9	X	X		
Nr.2-8-10 *	X			
Nr.2-8-11 *		X	X	
Nr.2-8-12			X	
Nr.2-8-13				X
Nr.2-8-14 *				X
Nr.2-8-15		X		X

Anhang F: Erzählungen im originalen Yeyu qiudeng lu

自序
先正有言曰讀書忌老著書忌早。既服膺而敢遺之乎。絲曲少。膺孱弱壯健。離顏於死者。再而皆得不死。故有是錄耳。先慈誕曲之前夕。夢一道者來叩首膝下。已而生。曲口不茹葷者十九年。性好佛。老聞人有談元者。聽之忘倦。而尤愛僕。過說果報鬼怪逸事。年十一。習楷書。編屏幀。居然揮灑。十五解爲文。十九忽膺咯血疾。愈矣。旋得感應編。讀之獲瘳。二十外。先慈見背。先嗣父廣文公。又見背。家難既起。外侮乘之。巢窠成羣。爭噬吾肉。家道遂中落。年廿四。與歡。歲。臥枯寺中。餓幾斃。旋得金經蓮花經。誦之。機始轉。廿六奉生父命。贅入外家。方得延殘喘。明年突紅巾至。携家竄東海。慷慨從軍。幾死鋒鏑。旋又回海上。盡供餽。年三十一。始入當道幕。司筆札。三十五館淮

夜雨秋燈錄 自序

海三十九游山左。奔疲蹙。瀝近於託鉢矣。明年入兗郡滋陽署。鄰有少陵臺。巖岷百尺。古墟也。時九月。將盡。友人約登臺。望曲阜。西風逼人。黃花滿地。偶問友曰。今日何日。曰。廿八。曲不禁大驚。繼而大慟。蓋是日。即賤辰。忽忽焉。行年已四十矣。而淪落猶是乎。歸則偃臥不語。亦不哭。明日遂病。且殆。精神惘惘。不知所云。病十五日。忽蹶然起。裁箋爲閣取生平目所見耳所聞心所記憶。且深信者。仿稗官例。先書一百餘目。每夕作文一篇。或兩篇。不數日而患遂霍然。明年解館。賃宅任城。書賣畫。覆稍。有餘。居兩年。回秦郵。遊虎阜。計得文一百一十五篇。皆初稿。而未及修飾者。客有索觀。既竟。莫不嘖嘖曰。太早。太早。曲曰。余深凜。早之誠。然余之文。刀圭也未。敢以著述論。客問。夜雨秋燈四字。作何解。曰。當其病滋。陽暑時。愁霖滴瀝。冷焰動搖。千里家

山時入夢。寐秋魂。欲語病魔。乍來此無可奈何之境也。以無可奈何之身。當無可奈何之境。未能已。已。辭筆直書耳。甲戌之冬。有仙蝶過訪。是夕。設醮於室。以文呈呈。須臾。仙至。書曰。子來前于前身爲羅浮冲虛觀道士。以弄筆頭。獲過。今又弄筆。耶。幸語類荒唐。實嚴。揮賞。且無淫詞。是尙可恕。再四。十三年。當於忍辱班中。遲子矣。曲稽首謝。求仙人序。不可遂。自述。類末如此。噫。樵歌牧唱。有時上獻。芻蕘。鬼董。孤詣。無語。不關。諷勸。磨之。封。謹之。錄。舉而拋。同落葉。忍乎哉。時

光緒三年春二月花朝日。天長宜鼎。癡梅自序於仙蝶來館

夜雨秋燈錄 自序

義僕琴軫

吾鄉曹生慷慨有大志蓄聲妓馳駁馬其僕名琴軫者太翁生時卽道伴幼讀以故年相仿而誼最重情更親也所居秋浦山莊乃古之橫山縣故址生每策馬游四方琴軫負詩囊書笈隨奔走暇猶爲生牧馬入巖谷倦每就苔茵石枕臥一夕馬齧草

夜雨秋燈錄

卷二 義僕琴軫

三十七

四散琴正假寐忽覺耳畔有足音驚視之則月滿中天潏潏如雲萬籟俱寂松梢有烟俄來三五短髮童裝束類大家青猿銀肥狀學酒尊果盒其具茶鑪皆置極大磐石上妥貼無比乃互相笑語曰今宵好風月無怪主人發清興邀嘉賓也一童曰宋韓兩公終歸地主然則怕盡東道儘以兩肩承一嗟乎一童曰禁聲防有耳屬於垣者又道吾輩慣忤客矣言已忽皆悚視曰主人至旋一黃紫轆衣者掉臂徐步清瘦多髯雙眸炯若冠服皆漢製跌坐石上撫鬚四顧英風凜然問童曰客何有約不來一童跪白曰頃折簡致主人命客尙有檝枰半局未能決雌雄想會卽至耳紫衣人頷之慨而仰天太息搔首歎曰迢迢故國或廢或興黍黍之悲能已已乎俄一白衣絳頰一黃衣青巾者翩然應聲如鳥之飛至撫掌曰紀將軍高雅裁無故坐愁嘆其爲吾輩食此牧豬奴戲有負寵召乎曰非也江山大好觸景生愁然鄙人亦太不識獨立私語竟口吐國與二字犯宋將軍諱白衣人曰將軍瀟灑奈何亦墮世態如將軍諱信敝友韓君諱成取信成仁皆口頭禪是最易犯者能盡避之乎黃衣人曰友人名字本不當諱唐之李杜皆於詩句中互相稱名論詩者反賞其真而不識其諱也紫衣人捧腹大笑曰君等妙舌不可不惜濁酒一澆於是席地圍坐角飲甚豪黃衣人忽擬高唱以覲銀鑪白衣人阻之曰武人竟句雖新奇而終嫌生硬矧吾輩所習者皆七絕句亦知紀將軍生時尙無小秦王調乎紫衣人曰不然僕近遊六合內外偶經鎮獄見唐人磨崖句頗羨其搖曳君如高詠僕定效顰請卽命題白衣人曰可各徵疊日撒手時情景直寫代簪絃狂歌抒憤懣何如曰善同請紫衣人前

倡臺不推進滿浮一杯吟曰榮陽血戰過重瞳假暨旗幟赤
龍史不書名功不錄賴他公論有髯翁白衣人曰將軍古節可
裂金石矣已亦吟曰南臺斷頭萬英豪誰捨頭顱喪刀架底
捐軀臣子分笑他預賜白龍袍黃衣人吟曰願卿西江脫紫綬
登時御爐出重圍纔知河伯來稽首身有鵝黃帝主衣紫衣人
擊節再四泣下沾襟曰僕前謁張君過古紅邑見韓君祠宇
向凜凜有生氣也忽領首有三丈夫皆青衣聯臂踏歌步月而
來見飲者遽側足立側目視屏風甚恭黃衣人笑曰我輩豪情
方謂無兩何圖中夜尙有此同調也呼三丈夫問姓氏年邁者
曰張威壯年者曰胡世富少冠者曰王秋白衣人喜曰吾桑梓
也耳名久矣遂以三丈夫事蹟刺刺告兩人紫衣者大喜呼與
共坐酒再四曰吾輩斯衰卒何敢於上將前稱揖客曰貴賤雖

夜雨秋燈錄 卷二 義僕琴瑟

三十八

殊忠義則一飲脫塵埃何判低昂皆識神仙不入勢利場也堅
乞坐譚遂拜而後坐更添七壘再進醇醪飲數巡冠者量猶豪
紫衣人其欣賞命步和前作三人謝不能曰第信口道出自得
天籟三丈夫遂聯句邁者曰搖洞魂飛日山花慘不春風雲變
觸戰壯者曰盡帶禿才貧志比當龍壯冠者曰功殊饒虎仁皮
膚成藥樹邁者曰血肉養吾劍骨拚奴子壯者曰刀頭救主
人命拋阿堵物冠者曰職本股肱臣吟至此苦不能續紫衣人
即續之曰賤莫嗔臧獲思能泣鬼神白衣人曰井挑儘可代黃
衣人曰同不愧天倫吟罷前條佛寺長鐘遠鳴古店荒村鷓鴣
四起一時聽散人物全無惟聞空際呼曰得暇仍集于此耳琴
驚駭痴迷如夢方覺視馬猶草風飄飄蕭蕭急控之回詳告曹
生曰異哉子何遇之奇也紫衣者漢之紀信曾代漢高祖死

白衣者明之宋國與黃衣者虹縣韓成均代朱太祖死青衣者
張威爲明僉事張吳侯吳征姚元洞靈力盡被執吳預遣威道
威不聽賊刃吳威力拒之曰先殺我賊怒支解之胡世富明秀
才崇應第僕容出遇盜被執索金世富給之曰金在我處執彼
何爲應第僕容出遇盜被執索金世富給之曰金在我處執彼
粵嶺應第僕容出遇盜被執索金世富給之曰金在我處執彼
肉和藥進芬愈而秋竟以勞頓死之數子者生前氣貫日星死
後神遊山嶽而子能親瞻風範細聆謨訓亦何其幸歟琴聞之
淚雨滂沱悲不能止明年曹生中鄉魁當道者以生才幹薦爲
某縣令適齊王氏作閨曹捧檄解軍餉軍火均無誤名登剋章
者屢矣一日又押解赴行在所乘馬名聲播此省中途遇流矢
中之殭生悲悼葬以帷蓋爲文以祭之易數馬皆不及紫撥此

夜雨秋燈錄 卷二 義僕琴瑟

三十九

之便捷時時扼腕意態頗庸迨出桃花店遇營妓小青惑之繼
繼四五日不發琴跳陳泣勸亦不聽琴不得已私挾小青乘郊
野云已遁去曹生始行比至經路果大怒坐道限按軍法腰斬
曹詣樸門交兌訖已出就館舍小休息琴見每次皆領小紅旗
出是旗獨黑知有變閉戶告曹曰主亦知僕之事主猶臣之事
君子之事親歟君父有難血性兒何敢偷生小人在橫山牧
馬夜見古之畫忠替主者六人今主將不測安知非鬼神預示
警于某乎曹愕曰何遽至此曰主人向憐憫耶言未已聞叩門
聲甚急琴忽忽藏主于別室自更主之衣冠開門挺出大言曰
我解糧官曹令尹爾輩頭將何爲來者五花槍子也應聲曰
經略有令着令尹歸天即攜下級而斬之腰斷矣偷子去曹潛
出脫之見碧血滿地琴之上半截尙生以兩手爬至主前口醫

其靴腔目凝淚曹泣曰吾累汝矣吾生還雖爾入祖城囑子孫
世世祀爾於家廟爾心甘乎琴瑟靴不肯釋曹泣曰吾歸當改
過爲善從此冷宦情絕聲色爾心慰乎琴瑟極力出聲曰唉口釋
目遽瞑至今吾邑曹氏尙祀之如祖禰云

懷儂氏曰嘗讀孝經知天子諸侯大夫有諍臣士有諍友若琴
軫者敢以義僕例之哉直士之諍友天子諸侯大夫之諍臣耳
觀其尸判爲兩猶復瞋目凝淚口吐哀音喚之一聲真能使天
地含愁鬼神痛哭輜軒史氏當採入忠義傳以愧世之不能爲
諍友與諍臣者

父子神鎗

槍鎗者火器也弁士行伍者習之轟擊鬼厲者亦習之往往行
伍多不及獵鳥者何故蓋一則敷衍耳目繩亮炤發便能飽
食國家餉一則弋獲飛走爲生枵腹而出伏於湖濱桑神息慮
專注如承丈人頗如射大夫雉如鬼起飄落鮮有不技精而進
於神者此中有人正未可忽泗州大聖廟前戈戛名遼其子名

繼遂受饑子未娶食無生計均善火鎗遂日於湖畔聚水島易柴米餬口時明季正德朝人見其技異呼曰大小戈颺之入行伍不顧也一日乘夕場各荷一鎗上齊禽兇獸將歸經寶積山下見管卒數十人擒一販私鹽者毆斃死販淚哭求饒不許販者妻與女遂頭獻銀錫珥贖其罪不許獲寶珥仍牽之行妻女隨之哭兩嬰孩見父母被獲更哭幾滾入水受目視慘甚遽呼曰來若牽渠將何之曰捉將官裏去問何罪以私梟對曰嘻小人肩挑步擔借此獲鹽頭利得謂之梟乎彼大商巨賈公然夾私漏稅虐民是真梟也汝何不牽之衆怒其饒舌曰是何預汝事而左袒得毋黨乎曰黨便若何曰依樣捉去敵腹股言已探懷飛黑索套其子婉言父愚懇求恕不聽更擊子且攢毆之受大吼翻身觸機發背上鎗青煙一縷而兩卒倒子知業買

夜雨秋燈錄

卷三父子神如

八

禍亦即燃鎗左右驟衆披靡逸去受顧販曰爾夫妻刺船易急適遂同詣州牧自首牧與管弁均商家走狗也械詰鞫獄照祖匪戕捕歸斬父子延頸待秋決其子上書立辯兩捕之寃者乃已之鎗非父之鎗老嫗何能爲願以一身抵不許販者姓郭名義逸而偵其死有日夫妻號哭禱於山神願代死遺其女嫗娘爲爲受也女者榜槳飯饋獄食遙致聲曰若喬梓死愚夫婦何敢獨生夜深夫妻倚欄臺中待女歸夜色昏黑突有月光出水際渾渾淪淪望正邪望光忽分散如萬顆琉璃毳激波欲舞颺颺一聲光忽飛入船之篷下走不定趨視之一蚌珠也大如彈子知非凡寶物急藏諸篋少時女歸述受狀語嗚咽夫妻浩歎而已明日聞都御史奉旨巡按皖郡將至鍾離謀買珠以媚如夫人女喜曰得之矣青衣懷珠別父母曰兒去或得酬戈翁德倘

羈留有時日幸勿以兒爲念遂泣與別女託賣珠娶之登御史劾以珠獻御史大喜囑送玉人自詳審妾更喜問從何處來曰家藏耳聞珠值日片獻耳自傷父兄出不返貧無依願爲夫人婢以此爲進身階耳妾視其婉麗明曉遽收錄且酬賣珠妾去女善伺人意眉語目聽不數日爲諸婢冠一夕侍宴妾正衰述女於御史女忽伏地悲啼叩有聲驚詢之啼述曰妾父戈遼妾兄戈繼遼也遂繼述戕捕之由泣求揭鉢御史愕然久之曰爾父兄事吾已閱其牘案如山不易反姑念爾繼索再生明即詣酒當提訊而平反之女頓首謝妾懼於懷曰爾若肯我去即殲爾父兄女曰奴願終身侍夫人明日按臨泗州牧出迎肅入巡署坐堂呈首提戈之父子窮詰之覽繼遼狀故驚曰孝子也收極言其橫非斬斬不足明刑獄御史曰罪尙可原即勸供疏

夜雨秋燈錄

卷三父子神如

九

奏以戈父子正弋梟兩卒巡湖隔蘆葦發槍過中照誤死擬將戈遼父子充極邊不赦疏入詔許遂立遣戈父子配雲南軍徒步抵配所隸邊將賄公麾下熊覽其符知爲嵩齡命案聞槍能命中乎對之頗矜誇曰益之武庫中自檢其符來吾有遺爾處戈果檢得巨而準者面試之均先中中邊將大喜曰西南有大山萬嶺翠翠中產珍禽異獸甚夥爾父子日荷槍往獵得則獻軍門當陞續紀爾功滿貫自有殊還日惟內山皆毒蟒所棲誤入恐誤命牢記不可往應曰諾明日裹糧領藥入山果得虎豹之屬歸獻恆獨勞迨一載腰囊甚豐頗覺此開樂父子偶私計內山究作何狀盡往視之遂入視峯巒巖巖樹石怪醜沙磧斷磧人跡全無倏腥風至木葉爲脫一象狂奔後隨一巴蛇目睨閃行如飛象見戈伏地若稽首狀父子急登象背發連珠槍

中蛇之雙目蛇怒行更速象急負之狂奔旁陡入大谷蛇如箭激直駛墮大崖下如雷震驚矣遂舍象竟路歸日暮視谷口有古廟權止宿伏神龕中夜靜聞庭樹頂時有哢哢聲與墮物聲向晨視之樹杪一大鳥人首五色羽大如車蓋巨爪搏死蛇食墮者骨也大懼潛灌藥發火伺其飛起擊之中胸際聲烈烈啼如鬼車展翅生大風飛空際多時墮則驚父子大喜負之歸獻邊將驚且詫慰勞甚殷囑勿往再數日技獲又入山視前象立谷口若拱候試登之果負而趨倏又履風至私計曰又一蛇耶至絕嶺下象掀墮地以鼻示之伏草際象去引一獸來首如驢人足白毛黑章攫虎豹食追象欲并食之戈俟其過急雙鎗發中兩乳物大吼人立擲碎沙石塞乳際拔大樹離地痛極長號震山嶽戈視象已逸再發鎗物驚向西去墮象驚遂又昇之歸

夜雨秋燈錄

卷三父子神韻

十

獻邊將吏驚詫曰爾真神勇也從此可無須獵矣叩請其說曰今上好奇此鳥兩翼天然有龍鳳紋夏日蛇不集可作宮廟此獸毛極暖以氈雪插一象入雪立化可爲御裘行將獻天子我既膺上賞爾亦得賜環也疏入上喜甚詔賜邊將極優赦戈父子傳送回籍均賜官遊擊仕隣封遂叩別邊將甫登程十里外突衆象奔至伏叩若感恩狀一象負戈父子行一象昇大牙一枝隨行十日遶山陝父子下而拜祝曰君其歸乎不敢勞遠送恐驚行人象亦悲鳴置牙於戈前相將返戈齋牙遇勾麗國使驚曰此萬年象齒也剖之中有山水人物若墨畫者以萬金購之去由是富且貴時御史出爲皖撫隸屬下更感恩恭獻異域寶物甚多撫曰女公子亦記憶否戈愕然命之出拜螺娘也相與縷述始共悲泣撫喜急爲招女之父母親主婚即命以螺娘

字繼遠徵吉成禮戈受辭不仕其子官壽春將升六合鎮軍迎父與妻父母就養於署爰暇猶以槍法授帳下健兒至今壽春背槍爲天下冠
漢儒氏曰吾嘗怪天之生物也大守夜雞司晨羊觸邪馬致遠豚適口亦已足矣而深山窮谷之中又有鋸牙鉤爪怪怪奇奇者在味既不甘性尤好殺毋乃過與頃因戈家父子生還一事然後知聊齋窮勸之派既爲聖王報禎祥且爲孝慈贖罪過碧翁生且育之亦良有故耳

夜雨秋燈錄

卷三瑣瑣

十

珊瑚

楚之鳳皇處萬山中有石亭顏曰苗姑救夫處聞疑為跳月人繡帕追面吹簫笙鳴鳴者自覓蘊藉故事而不知其非也明季焦生集字梅仲中州人任俠放生讀書學劍僧友遊汴之上河

夜雨秋燈錄

卷三 珊瑚

十一

時值清明士女如織有健兒弄虎演劇者圍觀若堵牆虎眈一目爪牙鉤刺文質斑斕弄者故以頭觸其吻手捋其鬚背承其腹而虎且宛轉如人意衆驚青猱勝微白雨市散驅入大木窗荷之去生歸而冥想太息曰丈夫不能自全誤落阱陷亦猶是夫友戲曰然則封使君亦將買而放之乎曰有何不可夜寢夢老父闕然入白衣絳冠向生拱揖曰封使君謫限已滿則君若仗義俠放歸山林則得美婦解奇厄證仙果功德無量也生曰弄虎者以之擾阿堵爲衣食穿恐斷而不售也曰有機可乘生一諾而醒朝曦滿窗起呼僮僮挈友再往至則鳴鉦開場虎搖尾睨目意甚頹敗倏一老叟科頭袒背而前騎虎背齧虎領更以髯觸抵唇側虎忽大吼利喙一合則頭脆如瓠落矣觀者盡奔兩健兒哭曰救者吾父也虎向馴不知何故突變性將殺斃

夜雨秋燈錄

卷三 珊瑚

十二

抵吾父乎操刀欲斫生急止之曰子迂矣虎噬人性也卽斃之豈卽抵爾父人財兩空殊失算計曰將奈何曰曷賣子我以資殮爾父餘可另作生涯此計之善者健兒私議久之以爲然聞其值曰十萬錢如數交兒生命俟人放之去咸不敢曰索在頭向噬人若解去不將繼變俟耶生怒自策馬送虎至深山中曰荒野窮巖不少生物幸勿攬行路罪株小生虎領之獨目若流涕生親解鎖鑰琅琅急上馬返轡揮之曰去遂分道行甫轉官衙忽狂飈驟起砂石橫飛虎至急奪路則已伏馬前叩數十下始去歸告友咸不甚信是秋禮闈獲解往應南宮試行至燕趙間僕馬奔馳日色已墮疎林疊嶂倏迷路歧忽林中轟出欽石高丈餘瘦削可愛炊煙縷縷知有野人家趨求止宿則老屋數椽門臨曲欄一眇目老叟顰蹙迓客曰何處貴人下顧草野生自

及生倚醉攪攪紅袖女爭脫移立不得近遂醒則吻燥試呼
若則女已捧磁盞立榻下生飲已索玉臂求歡女呼曰魯莽兒
何動欲喪人廉恥變態內呼問手釋女急遁意將訴轉寂然
天明晨光透衣起出酒櫺生憐憫不敢語女呼曰耶起耶滿天
風雪真天留客也生披衣視庭外果花飛六出片如掌大旋進
盥具更淪苦茶女笑曰癡耶子昨宵幾驚破胆曰忍哉卿也曰
柔情媚骨何必爾爾生益惑語漸狎愛女秋波微惹似又欲呼
生哀之始已臨去忽紅漲于面欲言又止者再曰耶娶否曰未
曰真耶曰天日可誓曰耶求婚于吾父母無不諧萬勿望非禮
苟合也生曰諾時僕亦起問生行否生抑立猶疑曼出揮僕夫
曰茫茫風雪向何處去尋即行豈得程途耶少頃女又陳餐膳
餅餌帶松子香雉羹脆脯味尤美生且啖且問女耶年齒與夫
夜雨秋聲錄 卷三 珊 十三

家姓氏變答以擇配甚難紅鸞猶缺生曰僕不才向屬清門忝
登桂籍未知可列雀屏選否曼曰珊珊甚偏強庸庸與山荆詢
明白免他日怨老朽孟浪頃出告生曰大喜大喜小妮子竟肯
肯但夫婦老矣風燭草霜一朝頹謝反累弱息笑獨山野無鼓
樂債相意屈東床即于今夕草花燭明即携去愧無室粧能
相諒否生喜極再拜一一承命嬾扶女出草布新更雲霞微掠
愈覺嬌媚勸人交拜訖重設尊簋一家團聚僕在斗室亦小獨
賞痛飲極歡夜深二老去生移燈掩關即就客榻成婚禮禮總
恩愛盟誓萬言明晨雪霽曼登程不致以私愛誤功名事也母流
事看老朽勿加罪責曼登程不致以私愛誤功名事也母流
涕悲戀曰勉事耶君錦旋時可一歸爾何須戚戚生以馬授女
自則與僕徒步拜別出門曼于欽石下欬臥石起內皆未提曰

倉卒不及備盃以此為倩生曰客途無玉臺下聘尚敢領厚貲
乎曰聊壯行色耳生勉取三錠曼以為太少盡代檢入囊揮之
曰去出山數十里入一大城市為女購簪珥裙服嶄然一新再
僱車馬入都賃宅居偕隨樂甚榜發成進士授新之會禮令娶
夫人同之官多政聲皆內助也然生性好客舊雨新寒爭來趨
附明年升鎮塘太守而客益多女請却之不聽客問之懼千
金購妖姬名竊娘者奉生為妾竊娘色既艷冶絃索歌唱無一
不工床第之間尤多內媚生惑之變曠忘政事而客皆陰懷其
權矣女獨宿絕不爭夕然生偶也恙女輒雞鳴起侍湯藥不啻
孝子竊娘見女髮膚肢體無處不美即亂頭粗服亦饒姿致退
而攪鏡愈自慙汗由愛生慙慙生妬妬生恨遂廣結婢媵布
腹心思傾女不得入暗以酖毒置酥酪中布女室生偶入呼飢
交同火性錄 卷三 珊 十四

女以酥酪進竊急奪而棄之啖猶犬立驚乃嬌啼求去曰夫人
妬忌意毒良人妾若不去恐難免也又女每夜焚香於庭禮拜
北斗女告生曰夫人毒未成又用詛法妾時心痛恐中蠱巫
由是生怒女動輒得咎曰非奸和好相識立逼大歸女泣曰自為
君婦有何失德曰吾與爾緣盡眼中釘喉中骨釵不能頃刻留
女大慟曰若留須跪受鞭笞始已女即膝立受辱婢媵爭伏女
旁願代受杖色之仕宦辱辱聞之咸不平聲名益振藉道者
羅織生之荒怠酒色侵蝕庫帑十餘款欲劾之生懼謀於客出
千金購玉鼎將獻中丞又出千金購冬貂獻侍御同列中堂鼎
無故碎裝無故焚玉問誰毀竊堅以夫人對生大怒狂呼不可
忍操杖立逐女出女曰是真不可留矣自脫簪珥裙服擲地下
着嫁衣忽忽出門飄飄不見當道待生賄不至疏劾之奉旨降

官東魯膝賜承婢與客一時星散生典質玩物得千金携竊就丞任策馬悠悠誤入山谷見疎林煙裏歛石猶存忽至當年止宿處大驚恐倉猝出無顏相見勒馬不前道僕視則奈林無屋宇僅曲磧流泉荒苔虎跡急趨而過丞任清苦異常竊不能堪終日悲啼生惟隱忍旋抱病呼竊不至善早已隨僕遁去至是始悔勸曰其負吾結髮苗姑報乎而已無及矣更以行賊革職充雲南軍需衣登程監者呵警資斧一空貨馬徒步兩足腫潰蹣跚不前比至鳳皇廳萬山中人跡斷絕處有亭翼然監者引入窺目此曰爾罪應受我輩何辜請速自戕免汚吾刃生哀涕不已監者操刀而至正皇急問忽腥風怒號一白額猛虎自巖嶺下爪搏監者三人死路側生亦迷悶微聽覺耳畔有婦人哀喚聲啓眸視之非他瑯琊苗大姑也生反痛哭曰夫妻邂逅得毋夢中乎抑冥中乎曰竊娘何在客又何在生以頭觸地泣言知悔問虎究何往卿究何來曰耶至此量言亦勿懼矣非人虎也耶在中州所放者妾生身父也父母感大德遣侍巾櫛又以無狀被逐若非大難當前實無顏見夫子然真面目已露耶能勿以非類見疑乎曰豈但勿疑言已抽刀斷指指血淋漓焉女驚救之已斷急出藥末糲而醫之裹以殘帛竟不痛曰耶君既悔又何必爾曰非此無以對我賢卿也問翁嫗何往曰天謫已滿重證仙班不在人間矣南山之南尚有敝廬能惠臨否曰逃軍殺監出則領斷茫茫海內託足無區願瞻卿隱曰以耶資質勤敏泡幻大丹且成言已携手同行穿雲越嶺約十餘里怪石數轉有大洞府門前長路赤脚者三四輩翹首拱候呼曰大姑救得耶君歸矣問此輩何來曰老父遺留婢侍耶君

耳入見釜鑪鼎臼几案床第無一非石曲折數層若分內外西偏一洞爲女臥房房內陳設古雅帷帳悉具床上坐一嬰兒呀索乳問是誰氏子曰此君種也渠外大父命名曰寅生生親與婢頂見其豐麗魁梧知是國器夜夕燃石燈出百藥中花釀飲生烹茯苓松花餅啖生晨起督婢候各出採藥自以野蠶織布無一廢弛寅生五歲頗慧生拾樹葉爲箋燃松枝爲筆抄書教兒讀十歲即通六經能韻語生悲曰吾負罪累孀兒何時出頭女問中州有手足否曰有問曾受君惠乎曰有從堂弟名盞者從未食一錢女以纖指卜再四曰是真可託翌日早起呼盞髮僅獨牛車抱兒端坐以生手書置兒懷自脫金釧束兒腕并與玉瓶曰需果餌此中索即得安置訖遽揮曰去車如電驟風驟突入雲際生失聲哭女笑曰君別兒即苦妾父母嫁女時亦苦耳何一入宦途頓加白眼生大愧以指示女曰卿忘却耶相與大笑盞中州名士也四十無子以爲憂族人子蓮頭歷齒不欲繼夫人爲置妾又恐分恩愛不肯受是日忽牛車到門僮抱兒入投書案上盞拆閱見的真爲兄輩筆跡大喜閱至託兒爲嗣一節更覺歡忭一瞥眼僮與牛車不見惟兒束劍捧瓶依膝下市人開闢曰焦家門內豹負猩猩奔出城去夫妻愛兒逾所生寢必縷於懷食必加諸膝冬日盞病思櫻桃不得兒忽捧金丸至問何來笑指瓶以母語告戲呼他物不應由是大富寅生冠而就試貴爲大中丞征雲南寇時盞夫婦壽八十猶健飯領軍拜別離功成速回順路訪親生交母寅泣受教誨旋時果訪至舊處則洞口雲迷樹葉零落而已痛哭襟襟視石壁鐫草書一行曰中州焦氏遇虎得生洞居卅載仕納通神天

降丹願服之身輕水火調御夫婦道成某年月日白晝飛升兒
讀能貫免事聖君石醫流水嶺橫曰雲人間天上一樣看承
僕僕氏曰人雖至愚當其受恩則未嘗不疾首撫心以爲苟淪
此盟有如江水及至變態既久實報太苛反面若仇有終身切
齒者珊瑚姑既報德於未遇之時又救之極危既窮之後其
亦愧夫人而鬚眉者乎至于女子小人隨諸惑主虎且憚之矣
噫嘻珊瑚姑慎勿孟浪唱想夫憐也

長人

長人者微人造墨爲業兄弟兩人均長丈餘衣食頗難敷深以
爲苦每出市上小兒歡噪走逐之呼曰長人來又名曰賽山魃
一日西洋人遇之以爲奇以多金聘之去爲製顯宦冠服極華
擇洋婦之黝且矮者配之置於危樓窺面而嵌玻璃餌人矚之
則頭大如五石瓠腰闊如五石瓠矣觀者爭擲金錢如雨以故
獲重利又緘以極大玻璃盒昇往鄰國諸海島以示奇異輒誇
耀曰中華有如此大人我能昇之來則凡以大人自炫者皆可
危矣又都中有某婦姪三年不育體日長而腹日脰食斗許尚

夜雨秋燈錄

卷四長人

五

不能飽家由是竟貧如洗吾嘗謂彼長人若不遇西洋人即以
此婦配之真無獨而有偶也獨是配其兄矣乃弟又爲之歌朝
雄奈何彼洋人使之修短懸殊豈卽雲泥之隔耶一笑

古劍鐵

篆刻象牙石竹根無不捩刀惟玉韋堅硬楓見之生長或曰蠟餘賸餘之軟如蠟金鋼石鑽之爛如泥試之均不驗歛有方生雪蓮刀法得家傳然刻玉亦深恨不能得利器偶遊揚州市上見骨董家有古鐵一方苔花斑剝隱有篆文較以祭尺長五寸許寬一寸許知爲古物惜以青蚨二百購之歸試削磁玉紛紛落然萃拙無鋒芒規角不能刻懸針蠶尾就石磨礪石損而鐵無恙送諸冶師改鐵筆鋒鏘中三日如紅蓮花瓣取出火即堅不能割不能捲遍詢冶師皆不知其原與訣旋游蘇臺訪之久聞人云餘杭西湖邊有仲嬰世傳鑄刀劍或有秘傳法生訪之

果有嬰譜眉如霜雪溫雅若儒生以鐵示之并告以故求玉成嬰曰不意垂暮年尚能寓目眼福不淺哉曰是究何物曰此昆吾古劍頭也僕之祖若父曾言之而未能見僕馬齒加長見僅第一次成就自有法然工值須未捩二百金方可生以值太昂出五十金不可再加一倍仍不可笑曰此貨物也五金之精凝結於此又入土久得山川秀已通靈輝得法可得鐵筆三枝不假雕琢一鑄石駁之泛常鋼器已無敵二鑄銅鐵之屬三鑄品玉之屬如刀斫木其指揮如意真無上品售一即千金區區工值尚以爲昂乎生怒攜之去曰耶君莫耐過僕衰老將就木倘過此則茫茫天壤永無能辨者其負此寶物乎生不聽竟去奔馳三年迄無一遇不得已仍往覓嬰願如數爲酬嬰曰耶君既去又何必來論備強當見雖然僕欲爲人問多一寶寵先以金

夜雨秋燈錄

卷五古劍鐵

二十二

來明晨坐視炊許時即成生晨即携金往先兌與嬰邀生坐肆門品茶童子開爐煖茶其熾嬰亦坐與生閒話條一女丐來丐得錢亦不問云何聽之嬰高坐袖出小梳爲丐櫛之髮垢已兩捧遺丐去旋又呼丐如法爲之垢更多已乃對爐端坐口喃喃若勸勵者多時齒流於鐵就火灼灼復復灼灼如是十餘次垢盡矣鐵忽放五色光驚作奇觀視之已判爲三端正條直取出略煖煉即爲鐫文一曰切玉二曰斷金三曰鑄雲又出紅石如瑪瑙磨須臾即湛湛如碧芙蓉利刃也嬰拂拭付生曰願耶君世世珍藏勿墮勿棄生携歸急試玉之至老者無堅不入遂仍返竹西日賣篆玉章一字銀一兩篆刻者戶外履常滿由此大富惜成豐三年匪至城陷生且不知何所歸矣

澳僑氏曰炊米之杪斷戟同沉繞指之桑微帶誰惜天下不完
之物豈證廢材耶要在無正法眼藏耳噫碎爛不逢張華已渺
茫茫天壤知己何人

樹乳中小人

廣省澳門島有居人姓仇名端時隨海艦出外洋貿易各國一
日遇颶船中老大面無人色洪濤巨浪中歷歷現古島因急就

而賊其舟得無恙少頃風息老大等持篙弄棹力已憊仇登島
散步見島中枯樹甚多大可十圍樹多乳孔中有小人居之人
長僅七八寸有老幼男婦妍媸畢具之別膚色如栗子皮每人
身上繫小腰刀弓矢等物大小與人稱見仇窺之齊聲曰噤渠
三呀喇仇適思還即解袴蹲地上并就石鑽火吸烟忽聞人聲
嚕嚕如秋塘鳢離結隊而至驚視之見枯樹最多處有小城郭
高可及膝皆黑石砌就城門大啓小人約千餘聯臂而出搖旗
一呼各樹乳中皆有小人出迎拱聽號令其中有年輕者面目
端正束髮紫金冠雙雉尾銀鎖甲騎半大雞雞指揮如意口喃
喃不知作何語旋聞眾噉噉曰希利執堅擁至仇大驚知爲驅
已來然窺其小不甚恐怖躊躇如故年輕者又喃喃多時仇不應
即揮眾與戰小箭小槍刀小戈矛鏢刺兩股頗痛惡之賊以手

夜雨秋燈錄

卷七樹乳中小人

七

中煙筒擊年輕者一擊遽翻落雞背上露矣與攫尸回城堅閉
其餘皆竄入樹乳中仇亦因舟夜靜則岸上小人大至擲砂泥
而呼曰黎二師四呀喇鷄鳴始寂仇枕上自思若攫得一二頭
回故里轉可炫俗攫乳方呈晨託言探薪携斧與布袋之故處
甫破一樹其中小人甚夥尙有酣眠未醒者仇一一拾而裝布
袋中約略一門答屬無一逸者歸舟潛以飯哺之亦食而尤好
食松子果品正擬復往而岸上小人如蟻集蜂屯如恆河沙數
口喃喃若罵罵且小箭如雨船人怨恐解纜去月餘回廣以之
問名宿咸以爲樵僊國人問洋人云是物能離爲膳其味甚甘
一人不敢獨行恐爲海鷗銜去耳仇喜于市上設布障置小人
于盒周圍鑲水晶片觀者如看洋畫得資甚富時都轉某公愛
之授意鹽買賣出千金購去雕船樓作小屋宇前後三進兩旁

遊廊其中更設几案牀幔衣箱奩具等器日日獻都轉贊若連
城小人以幼者爲尊時見年老者折腰擣孩提又以婦人爲重
時見鬚眉者屈膝向巾幗一晝夜宿三次蓋以一日爲三日也
男婦各就一處宿每宿必嬉然不容人偷瞰瞰則羞憤拔刀自
刎死又最畏雷聞雷聲須裝於棚中藏地簷內奈久之漸通人
意每見都轉所蓄鸞妾頭童必叩首若見道學諸鍾老輩者
匿不出愛人著鮮衣闊服見必舞刀弄棒獻諸技若見破帽殘
衫者必爭出指之怒詈曰赫平呀喇性最妬見人有技能者必
效其所爲不成又詈曰苛二鳥三呀喇性又最疑防人竊竊耳
語然又畏大聲疾呼高譚闊論者每聞聲必詈曰飯平飯平師
二呀喇都轉愛之深遂禁人對小人語語必代小人言以媚小
人而小人益橫矣都轉離像生店製小紗帽玉帶袍笏小兜牟

夜雨秋燈錄

卷七樹乳中小人

八

鐵甲兵器與小人爭着之搖搖作學究狀跪拜如官人狀漸引
導學串戲性又最靈不數日已能演五六折但舞離中立而歌
則不辨爲何腔也有時與以銅錢即愛不釋手口咬腳踏而錢
不能碎則又嚙嚙啼使人偶有相撲爲戲者小人見之手足
舞蹈樂不可支由是知小人喜人撲與罵小人有時戚戚思島
嶼都轉必命僕人撲罵博小人歡又爲小人製小匾額懸木盒
上曰猶做蟪蛄又曰罔談彼短自製小楹帖懸盒門曰槐郡能
游芥舟可渡壺天不遠橘櫟非誣小人見之知向都轉鞠膝謝
年餘語其馴爲之開盒而玻璃門小人間出而遊於文枰左右
一日都轉他去遺紅頂花翎帽於几小人瞰之喜摘帽下帽頂兩
人對踢之如毬摘帽下孔雀毛兩人互扛之擗案上灰如帶正嘻
笑間都轉至小人爭頭頂翎逸頂墮地碎矣翎落火盆中焚矣

而都轉不怒反頌之笑明日有年家子衣冠謁都轉偶游書室正值小人趨趨嚶嚶躍几上年家子不知為何物大驚失聲狂呼曰怪哉視小人已驚斃其二餘則潛盒中晉曰嬌三尾二師二叩喇都轉由是深惡年家子置不理

懷農氏曰神異經云西海之外有鵠國其人長七寸有禮好經綸跪拜行如飛日行千里百物不敢犯惟畏海鵠遇鵠吞之鵠腹中不死然皆多壽有壽至千年者不聞其一驚即死也又西北荒中有小人其君朱衣黃冠輅車乘馬而出人遇其出捕而食之其味辛能識萬物名字殺腹中三尸虫然皆小一分不似其長七寸也又輟耕錄中載海外有名靖人者亦長七寸然皆露處不聞其有城郭也熙朝新語載僑國曾遣使入貢其使烏紗絳袍後擁曲柄小傘然尚長如五歲兒不聞其如是之

夜雨秋燈錄

卷五樹乳中小人

九

小也貌矣么麼其所謂小人之尤者與

南樓事犯

宦太僕以富貴雄於鄉園居築見山樓五楹爲藏書處樓位離丙故又名南樓是年太僕長子以多冠卒於京師太僕哭之慟又明年次子以五馬卒於西浙三子孝廉亦相繼卒喪明之悲愈難已已僅一幼子九郎嗣嗣茂才承徽際下賴得太僕憐再二年太僕卒年八十餘矣九郎思親甚切苦不能得李少翁之夜雨秋燈續錄

卷五馬馬

南樓事犯

二十二

流一見亡者面目服甫除聞鄉有生充勾魂使者姓毛虫靈著村僻九郎以帛繫餽毛虫因召之至見其人短軀微髯面顰黑二目深陷作碧色九郎與以禮貌款以酒肴問汝能冥中勾當乎曰能問冥中作何狀曰猶之人間惟昏黃無日色耳其餘無異人處問地獄變相有之乎曰是亦有之酒饌畢九郎憐之曲室跪而請曰君人而神靈者也天不能升地則能入幽冥隔絕君能通之願有所請毛虫驚詫曰某鄉寄夫也表表貴人何風禮若是請曰所求曰先大夫亡三載矣其中勞逸苦樂願繫於心願導某魂魄下至泉臺爲老父問起居曰此則不可某名註冥冊偶一潛遊尚不得月請代公于省視曰是必得一懸質以取信人子方知君言之不妄也曰請乃於笥之極幽靜處掃除一室設牀榻衾枕毛虫伸而臥囑樹前置清水一盂幽履

在地一俯一仰戒無妄動戶反扇莫窺視則不能生矣如其語衆咸出毛虫飄飄渺渺至冥途入一小街市道旁有開阿芙蓉館者視館主鄉人也舊相識亡亦未久借此作貿易者館主見之問毛虫又來耶曰然曰此次來奉何差遣曰私事耳問云何因述九郎語曰茫茫泉壤於何處尋一前太僕老鄉紳不亦難乎館主大鼓掌曰巧極矣宦本僕府第距此不遠問如何知之曰宦家有兩僕目日到此吞吸芙蓉膏少頃來叩與之同去可也毛虫大喜即小憩館中俄頃兩僕果至一年可三十一年前十七八皆鮮衣華服聯臂踏歌館主指毛虫云兩管家來大好渠是上邊來者係奉九郎命來見老公當煩接引毛虫亦與之拱揖兩僕頗欣然云主人翁居此甚安好請少住久之吞吸已毛虫欲代匯膏值摸腰囊空空如也蓋行時忽促忘焚紙燭夜雨秋燈續錄 卷五 南樓事記 二十三

耳大廟館主云是可勝也兩僕亦謙讓不可却始謝而與之行別館主宛轉向西去彷彿里許至一大園闊峨峨朱戶門前坐轎服男子三四間鄉村漢從何來兩僕代述之至二門一白髮老叟服甚整潔甚禮司閤者也兩僕又代述因隔立石後牆下僕進應事略轉旋即出召毛虫曰來老主人坐廳事可緩緩趨進毛虫屏息低聲見太僕高坐胡床枯樹檢書籍乃俯首白九郎語太僕微笑曰嘻小子尚不忘鳥哺之情乎是誠孺慕之至意老夫在此頗安樂寄語九郎讀書求上達毋思念損神思也因諭兩僕毛虫詣內園閱景神富貴好轉還耶君毛虫見綺戶重窗或置卷軸或收珍寶或參禽魚或發狗馬或植異卉名花五光十色綴曲幽深迥隔無一不具真大家居室較坐時第宅尤偉麗也出重見太僕問汝見之乎曰小人眩目搖心不

能置喙曰老夫欲賜汝餐飯汝是生人恐不利欲給汝青蚨至人間亦烏有耳奈何啼噓久之又云且傳語耶君當豐酬汝瘁汝可歸乎毛虫猶夷不遽出問有何求曰小人行時公子求一憑質乞垂憐小人太僕沈思良久曰老夫有一瑣事無人知者某年有戚某術謀畫事成酬白銀一千兩但與以券其時隨手壓南樓第十三櫥內訛鄂首卷第三頁至今猶在汝歸語耶君尋出取白銀歸耳毛虫喜拜而去依稀返宦第已踰一晝夜矣醒則大聲呼九郎率眾趨視見毛虫飲水訖欠伸起曰幸哉可以報公子命因繼續述其間事九郎頗笑其妄毛虫憤激曰小人并討得憑質來非妄也乃與九郎耳語登樓破鑰檢閱果得券碧毫未殘烏鰓未褪遂向主者索白銀則峨峨不動尊果如其數由是深信不放有後言且如亡父語豐酬之一門慶幸以夜雨次燈續錄 卷五 南樓事記 二十四

爲老父有樂無苦有逸無勞死猶生也且愈於生也明年春正月九郎拜太僕遺像又思父夏苦須臾不能忍再招毛虫至囑云先大夫年許無消息矣汝其勉爲一行曰噫如此魚鴈可一不可再也洩則兩腹飽餓冥王銅杖當三百下九郎求再四繼之哀涕毛虫無已囑九郎獲冥資獨下又如前法至冥中隔兩獨行從何問訊少頃詣阿芙蓉膏館以資謝館主問汝又何事來曰仍爲九郎作寄書郵耳曰殆矣渠家兩僕三日不來聞外間紛紛傳說宦家遭鼠雀曰然則奈何曰汝曾登其門自往尋之可耳乃別館主至舊第門前大冷淡可羅雀矣門內有宮人若干夫長者率執戟兒環伺門首頗森嚴遂巡不敢入旋見司閤白髮鬚涕泣出望問罪與來乎毛虫趨近自述九郎語與云汝向來耶然此際尙能見再緩即無及因導之入見太僕坐廳

事服赭衣黑索已在頸上與諸僕擁擁曰門戶必有官人來加
鑄汝輩以二人隨我入園園留二人賃宅左舍守門戶餘俱散
去此語語錄志三三不能了也舉首見毛虫曰汝至此又爲
九郎來耶曰然曰汝宜速去寄語九郎五年前父子南樓事犯
矣今年七夕夜父子可相見旋聞人聲嘈嘈擁多人進若校尉
狀謂太僕登與去比出一回顧門已扁而加封無一出入者神
志沮喪仍循舊路回宣第醒呼九郎來問先大夫安乎曰安屏
從者退述太僕語至南樓事犯九郎色變至七夕相語見九郎
卽泣不成聲淚下如雨毛虫逸去九郎急急理家政兼置櫬具
人云郎君青年奈何備此不急之物九郎哽咽不能對至七夕
果無疾而逝

倪俱氏曰金釵釧盒取信玄宗錄卷一千取信九郎東窓事犯
夜雨秋燈續錄

卷五南樓事犯

二十五

寄語長舌南樓事犯傳言令子嗚呼可畏哉

Anhang G: Xuan Dings Malereien und Kalligraphie

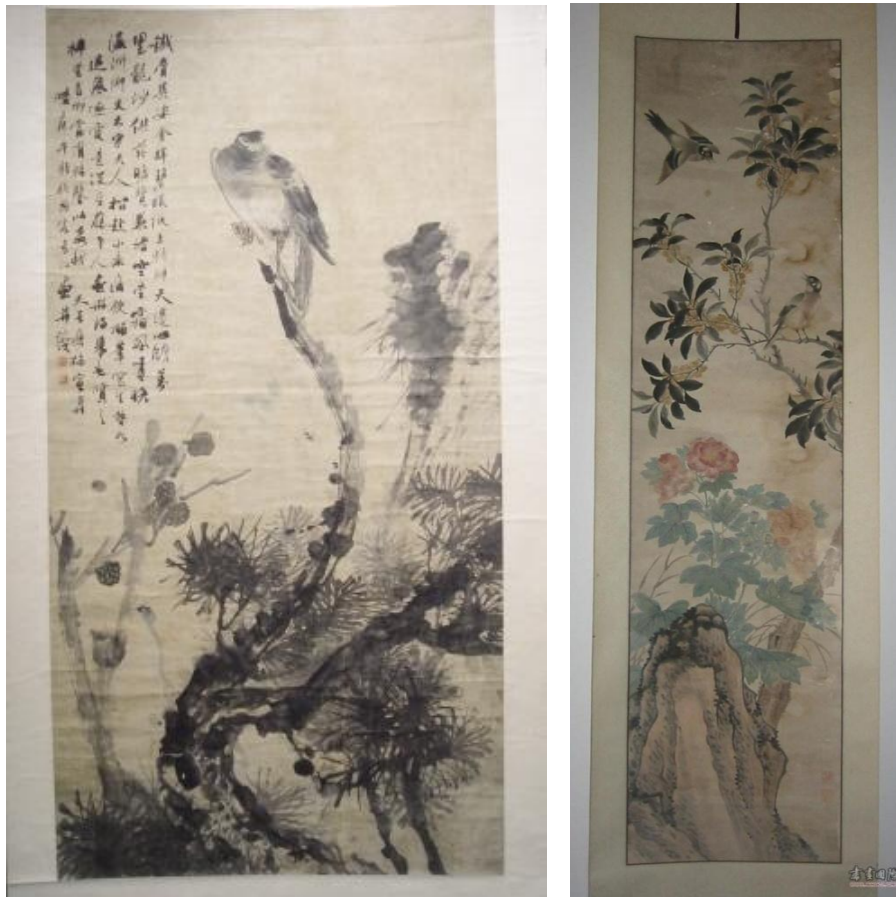
(Bisher gibt es noch keine Aufsätze über die meisten folgenden Werke, sie sind nur online zugänglich; ihre Authentizität ist noch zu überprüfen.)



Quelle: <http://baike.sogou.com/v56452258.htm> (18.2.2015)

Yanyin tu (Porträt des Einsiedlers auf Reibstein): In der Widmung schreibt Xuan Ding, dass er am „Huazhao ri 花朝日“* des Jahres *bingyin* 丙寅 (nämlich 31. März 1866) unter der Kerze und vor dem Spiegel das Bild selbst gemalt habe. Damals sei er 35 *sui* (eigentlich 33 Jahre alt, siehe § 2.2). Sein Reibstein heiße „Huangshan Baiyue 黄山白岳-Stein“, anhand dessen male er das Bild. Die Malkunst dafür heiße „jiaoshan-juanhai 膠山絹海“ (d. h.: Seide oder Papier zuerst mit Leim und Alaune beschmieren, dann darauf malen), die Liang Jinzhu 梁晉竹 (nämlich der qingzeitliche Literat Liang Shaoren 梁紹壬, 1792–ca.1837) einst kritisiert habe; daher stimme das Porträt mit seinem Aussehen nicht völlig überein.

* Der Geburtstag des Blumengottes, nämlich am 15. Tage des 2. Monats des chinesischen Kalenders; in manchen Gebieten Chinas findet dieses Fest auch am 2. oder 12. Tage des 2. Monats statt.



Quelle: <http://baike.sogou.com/v56452258.htm> (18.2.2015)

Die Widmung auf der linken Malerei ist zuerst ein Gedicht über den Adler. Nach dem Gedicht schreibt Xuan Ding, dass er im Herbst 1870 in Yuanjiang von einem „Taishou 太守“* zum Bankett eingeladen wurde; und auf dem Bankett schuf er diese Malerei. Der Name des Taishou wird nicht erwähnt (siehe auch § 2.2).

Die Malerei rechts ist mit keinen Schriften versehen, dem Text in der Internetseite zufolge sei sie Xuan Dings Werk.

* Taishou (etwa „Gouverneur“) ist ein hanzeitliches Amt, mit dem das qingzeitliche Zhifu 知府 (etwa „Präpekt“) gleichrangig ist. Xuan Ding soll diese Anrede aus Höflichkeit benutzt haben.



Quelle: WANG Houyu/LIU Zhenyong 2013: 28-33.
(Über dieses Werk siehe § 2.3)



Quelle: <http://www.cang.com/trade/show-1494969-2.html> (18.2.2015)

Das Nachmalen der Kalligraphie von Deng Wanbo 鄧頑伯 (1743–1850), dem qingzeitlichen Kalligraphen; im Herbst 1868 geschrieben.

241



Quelle: <http://yz.bojie.com/index/viewauction/20430.html> (18.2.2015)

Ein Geschenk für Zhisheng Wuxiong Daren 之生五兄大人 (Großer Herr, der fünfte Bruder Zhisheng; unbekannte Lebensgeschichte).



Quelle: <http://yishujia.findart.com.cn/261892-blog.html> (18.2.2015)

Auf dem Bild oben schreibt Xuan Ding in der Widmung, wie man Steine malen soll. Auf dem Bild unten schreibt Xuan Ding, dass die von dem Maler Nantian Laoren 南田老人 (Yun Shouping 惲壽平, 1633–1690) gemalte Orchidee sehr anmutig sei; und alle Maler, die Orchidee malen wollten, nähmen sich seine Bilder zum Vorbild. Xuan Ding malte diese wahrscheinlich auch im Stil von Nantian Laoren.

Literaturverzeichnis:

- Anhui shengzhi 安徽省志. 1999. Beijing: Fangzhi chubanshe.
- Chang'ahan jing 長阿含經. 1992. (Dazang jing 大藏經 Buch 1) Taibei: Xinwenfeng chubangongshe.
- “Chuangban chuqi de Shenbao 創辦初期的申報”. 1979. In *Xinwen yanjiu ziliao* 新聞研究資料 (Vol. 1979/01), S. 133-142.
- Chunqiu gongyangzhuan 春秋公羊傳. 1936. (Sibu beiyao 四部備要 Serie) Shanghai: Zhonghua shuju.
- Chunqiu guliangzhuan 春秋穀梁傳. 1936. (Sibu beiyao Serie) Shanghai: Zhonghua shuju.
- Chunqiu zuozhuan 春秋左傳. 1914. Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- Chuxian diquzhi 滁縣地區志. 1998. Beijing: Fangzhi chubanshe.
- Cihai 辭海. 1979. Hongkong: Zhonghua shuju.
- Ciyuan 辭源. 1988. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Er Cheng yishu 二程遺書. 1987. (Siku quanshu 四庫全書 Buch 698) Shanghai: Guji chubanshe.
- Huanyu suoji 寰宇瑣紀 (Band 1-12). Unbekannter Jahrgang. Shanghai: Shenbaoguan.
- Jin'gang jing 金剛經. 1992. (Dazang jing Buch 8) Taibei: Xinwenfeng.
- Kongzi jiayu 孔子家語. 1936. (Sibu beiyao Serie) Shanghai: Zhonghua shuju.
- Lunyu 論語. 1936. (Sibu beiyao Serie) komm. v. HE Yan 何宴. Shanghai: Zhonghua shuju.
- Maoshi 毛詩. 1922. (Sibu congkan 四部叢刊 Serie) Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- Mengzi 孟子. 1922. komm. v. ZHAO Qi 趙岐. Shanghai: Zhonghua shuju.
- Quantangshi 全唐詩. 1992. Beijing: Zhonghua shuju.
- Tang-Song chuanqi ji 唐宋傳奇集. 1956. Beijing: Wenxue guji kanxingshe.
- Tianchang xianzhi 天長縣志. 1992. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe.
- Yuejue shu 越絕書. 1936. (Sibu beiyao Serie) Shanghai: Zhonghua shuju.
- Zhong'ahan jing 中阿含經. 1992. (Dazang jing Buch 1) Taibei: Xinwenfeng.
- Zhongguo jindaishi ziliao congkan 中國近代史資料叢刊: Taiping Tianguo 太平天國. 1952. Shanghai: Shenzhou guoguang she.
- Zhouli 周禮. 1936. Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- Zhuangzi 莊子. 1936. (Sibu beiyao Serie). Shanghai: Zhonghua shuju.

- Aying 阿英
1958: *Xiaoshuo xiantan* 小說閑談. Beijing: Gudian wenxue chubanshe.
- BAN Gu 班固
1992: (Hg.) *Hanshu* 漢書. Beijing: Zhonghua shuju.
- BARR, Allan H.
2001: "The Later Classical Tale", in Victor Mair (Hg.) *The Columbia History of Chinese Literature*. New York: Columbia University Press, S. 675-696.
2007: "Liaozhai zhiyi and Chinese Vernacular Fiction", in Daria Berd (Hg.) *Reading China: Fiction, History and the Dynamics of Discourse. Essays in Honour of Professor Glen Dudbridge*. Leiden: Brill, S. 3-36.
- BOL, Peter K.
2008: *Neo-Confucianism in History*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- BURDORF, Dieter / FASBENDER, Christoph / MOENNIGHOFF, Burkhard
2007: (Hg.) *Metzler Lexikon Literatur* (3. Auflage). Stuttgart: Metzler.
- BURKERT, Walter
2009: *Kulte des Altertums: Biologische Grundlagen der Religion*. München: C. H. Beck.
- CAI Guoliang 蔡國梁
1987: "Gaochao houde yubo 高潮後的餘波", in *Ming-Qing xiaoshuo yanjiu* 明清小說研究 (Vol. 1987/06), S. 228-242.
- CAMPANY, Robert Ford
1996: *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*. Albany: State University of New York Press.
- CAO Guangfu 曹光甫
1986: "Yeyu qiudeng lu he Yeyu qiudeng xulu chutan 夜雨秋燈錄和夜雨秋燈續錄初探", in *Ming-Qing xiaoshuo yanjiu* (Vol. 1986/02), S. 424-432.
- CAO Guangfu 曹光甫 / DING Ruming 丁如明
1995: (Übers.) *Baihua Yeyu qiudeng lu* 白話夜雨秋燈錄. Shanghai: Guji chubanshe.
- CAO Pi 曹丕
1936: "Lunwen 論文", in XIAO Tong 蕭統 (Hg.) *Wenxuan* 文選 (Sibu beiyao Serie). Shanghai: Zhonghua shuju, S. 510-511.
- CAO Xueqin 曹雪芹
2006: *Honglou meng* 紅樓夢, komm. v. ZHOU Ruchang 周汝昌. Beijing: Renmin chubanshe.
- CHAN, Leo Tak-hung 陳德鴻
1997: "Text and Talk: Classical Literary Tales in Traditional China and the Context of Casual Oral Storytelling", in *Asian Folklore Studies* (Vol. 56/No. 1), S. 33-63.
1998: *The Discourse on Foxes and Ghosts: Ji Yun and Eighteenth-Century Literary Storytelling*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- CHANG Ningwen 常寧文

- 1993: "Yeyu qiudeng lu suozhanshi de nüxing shijie 夜雨秋燈錄所展示的女性世界", in *Nanjing shida xuebao* 南京師大學報 (Vol. 1993/04), S. 67-71.
- Changbai Haogezi 長白浩歌子
 1912 [1983]: *Yingchuang yicao* 螢窗異草. Shanghai: Jinbu shuju.
 1985: *Yingchuang yicao*. Ji'nan: Qilu shushe.
 1986: *Yingchuang yicao*. Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe.
- CHE Xilun 車錫倫 / JIANG Jingfen 蔣靜芬
 2004: "Xuan Ding de Sanshiliu sheng fenduo tuyong 宣鼎的三十六聲粉鐸圖詠", in *Xiqu yanjiu* 戲曲研究 (Vol. 2004/03), S. 184-204.
- CHEN Bingxi 陳炳熙
 1998: "Lun Liaozhai zhiyi dui Qingdai wenyan xiaoshuo de yingxiang 論聊齋志異對清代言言小說的影響", in *Pu Songling yanjiu* 蒲松齡研究 (Vol. 1998/04), S. 83-104.
- CHEN Weizhao 陳維昭
 2001: *Daixie de wange* 帶血的挽歌: *Qingdai wenren xintai shi* 清代文人心態史. Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe.
- CHIANG, Sing-chen Lydia 蔣興珍
 2005: *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*. Leiden: Brill.
- CHOW Kai-wing 周佳榮
 1994: *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- DAI Yi 戴逸
 2006: *Jianming Qingshi* 簡明清史. Beijing: Renmin daxue chubanshe.
- DAI Yi 戴逸 / LI Wenhai 李文海
 2000: (Hg.) *Qing tongjian* 清通鑑. Taiyuan: Shanxi renmin chubanshe.
- DAI Zhen 戴震
 1922: *Dai Dongyuan ji* 戴東原集 (*Sibu congkan* Serie). Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- DEWOSKIN, Kenneth J.
 1974: *The "Sou-Shen-Chi" and the "Chi-Kuai" Tradition: A Bibliographic and Generic Study* (Dissertation der Columbia University).
 1977: "The Six Dynasties Chih-Kuai and The Birth of Fiction", in Andrew Plaks (Hg.) *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*. Princeton: Princeton University Press, S. 21-52.
 1986: "Chih-kuai", in William Nienhauser (Hg.) *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Bloomington: Indiana University Press, S. 280-284.
- DING Xigen 丁錫根
 1996: (Hg.) *Zhongguo lidai xiaoshuo xubaji* 中國歷代小說序跋集. Beijing: Renmin wenxue chubanshe.
- DO, Y. S. Seong / GRAULICH, Kurt
 2010: (Übers.) *Das Diamant Sutra*. Frankfurt/M: Angkor-Verlag.
- DONG Li 董璿

- 2006: *Tu Shen jiqi Liuhe neiwai suoyan yanjiu* 屠紳及其六合內外瑣言研究 (Masterarbeit der National Cheng Kung University).
- ELMAN, Benjamin A.
1984: *From Philosophy to Philology*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- EMMERICH, Reinhard
2004: "Östliche Han bis Tang", in Reinhard Emmerich (Hrsg). *Chinesische Literaturgeschichte*. Stuttgart: Metzler, S. 88-224.
- ENGERMAN, Stanley / GALLMAN, Robert
2000: (Hg.) *The Cambridge Economic History of the United States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FAIRBANK, John King
1992: *China: A New History*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- FAN Ye 范曄
1993: (Hg.) *Hou-Han shu* 後漢書. Beijing: Zhonghua shuju.
- FANG Xuanling 房玄齡
1991: (Hg.) *Jinshu* 晉書. Beijing: Zhonghua shuju.
- FANG Yingjiu 方迎九
2002: *Wenxuexing yu xinwenxing de xiaozhang* 文學性與新聞性的消長 – *Zaoqi Shenbao wenren yanjiu* 早期申報文人研究 (Dissertation der Beijing University).
- FENG Erkang 馮爾康 / CHANG Jianhua 常建華
1990: *Qingren shehui shenghuo* 清人社會生活. Tianjin: Renmin chubanshe.
- FENG Menglong 馮夢龍
1909: *Qingshi* 情史. Beijing: Ziqiang shuju.
1994: *Jingshi tongyan* 警世通言. Beijing: Huaxia chubanshe.
1998: *Xingshi hengyan* 醒世恒言. Beijing: Huaxia chubanshe.
- GE Gongzhen 戈公振
1955: *Zhongguo baoxue shi* 中國報學史. Beijing: Sanlian shudian.
- GE Hong 葛洪
1936: *Baopuzi* 抱朴子 (*Sibu beiyao* Serie). Shanghai: Zhonghua shuju.
- GILES, Herbert
1914: *A History of Chinese Literature*. New York: D. Appleton and Company.
- GONG Pengcheng 龔鵬程
2003: *Zhongguo wenren jieceng shilun* 中國文人階層史論. Lanzhou: Lanzhou daxue chubanshe.
- GOOSSAERT, Vincent
2011: "Yu Yue Explore L'au-Delà: La Culture Religieuse des Élités Chinoises à la Veille des Révolutions", in *Miscellanea Asiatica*. Sankt Augustin: Monumenta Serica, S. 623-656.
- GOSSE, Edmund
1922: *Aspects and Impressions*. New York: Charles Scribner's Sons.
- GU Mingdong 顧明棟
2006: *Chinese Theories of Fiction*. Albany: State University of New York Press.

- GU Yanwu 顧炎武
 1922: *Tinglin shiwenji* 亭林詩文集 (*Sibu congkan* Serie). Shanghai: Shangwu yinshuguan.
 1936: *Rizhi lu* 日知錄. Shanghai: Guoxue zhenglishe.
- GUY, R. Kent
 1987: *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- HAN Jinlian 韓進廉
 2001: *Wunai de zhuixun* 無奈的追尋: *Qingdai wenren xinli toushi* 清代文人心理透視. Baoding: Hebei daxue chubanshe.
- HANAN, Patrick
 1969: "The Authorship of Some Ku-Chin Hsiao-Shuo Stories", in *Harvard Journal of Asiatic Studies* (Vol. 29), S. 190-200.
- HARTLEY, Leslie Poles
 1995: *The Go-Between*. London: Penguin Books.
- HERMANN, Konrad
 1983: (Übers) *Pinselnotizen aus der Strohütte der Betrachtung des Großen im Kleinen*. Leipzig: Gustav Kiepenheuer Verlag.
- HO Ping-ti 何炳棣
 1964. *The Ladder of Success of Imperial China: Aspects of Social Mobility 1368-1911*. New York: John Wiley & Sons, Inc..
- HOLCOMBE, Charles
 1994: *In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- HONG Mai 洪邁
 1981: *Yijian zhi* 夷堅志. Beijing: Zhonghua shuju.
- HOU Zhongyi 侯忠義 / LIU Shilin 劉世林
 1993: *Zhongguo wenyan xiaoshuo shigao* 中國文言小說史稿. Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- HU Chengpu 胡承譜
 1789: *Zhizhu tan* 隻麈談.
- HU Fang 胡芳
 2007: "Shilun Yeyu qiudeng lu de moshi fengdu 試論夜雨秋燈錄的末世風度", in *Chenggong (Jiaoyu)* 成功 (教育) (Vol. 2007/12), S. 173-174.
- HU Jinwang 胡金望
 1989: "He shuobu zhi zhongchang, zuo xiehuai zhi biediao 合說部之眾長,作寫懷之別調", in *Anqing shifan xueyuan xuebao* 安慶師範學院學報 (Vol. 1989/04), S. 83-88.
- HU Shi 胡適
 1928[1989]: *Hu Shi wencun* 胡適文存. Shanghai: Yadong tushuguan.
- HU Yinglin 胡應麟
 2001: *Shaoshi shanfang bicon* 少室山房筆叢. Shanghai: Shanghai shudian.
- HU Yipeng 胡翼鵬
 2011: *Zhongguo yinshi* 中國隱士: *Shenfen jiangou yu shehui yingxiang* 身份建構

- 與社會影響. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe.
- HUANG Qia 黃洽
2005: *Liaozhai zhiyi yu zongjiao wenhua* 聊齋志異與宗教文化. Ji'nan: Qilu shushe.
- HUANG, Martin W.
1994: "Author(ity) and Reader in Traditional Chinese Xiaoshuo Commentary", in C.L.E.A.R. (Vol. 16), S. 41-67.
- HUANG Ziting 黃子婷
2002: *Liaozhai zhiyi yu Yuewei caotang biji zhi fangni zuopin yanjiu* 聊齋志異與閱微草堂筆記之仿擬作品研究 (Masterarbeit der National Chengchi University).
- HUNTINGTON, Rania
2001: "The Supernatural", in Victor Mair (Hg.) *The Columbia History of Chinese Literature*. New York: Columbia University Press, S. 110-131.
2003a: *Alien Kind: Foxes and Late Imperial Chinese Narrative*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
2003b: "The Weird in the Newspaper", in Judith Zeitlin (Hg.) *Writing and Materiality in China*. Cambridge/MA: Harvard University Press, S. 341-396.
- INABA Kunzan 稻葉君山
1914[2006]: *Qingchao quanshi* 清朝全史 (chin. Übersetzung). Shanghai: Zhonghua shuju.
- Ji Busheng 季步勝
1990: "Shijian weiyao qing nanhua 世間唯有情難畫", in *Zhenjiang shizhuan xuebao* 鎮江師專學報 (Vol. 1990/01), S. 30-34.
- Ji Kang 嵇康
1936: *Ji Zhongsan ji* 嵇中散集. (Sibu beiyao Serie) Shanghai: Zhonghua shuju.
- Ji Yun 紀昀
1982: *Yuewei caotang biji* 閱微草堂筆記. Shanghai: Guji chubanshe.
1987: *Qinding Siku quanshu zongmu* 欽定四庫全書總目, in *Siku quanshu* (Buch 3). Shanghai: Guji chubanshe.
- JIAO Xun 焦循
1957: *Jushuo* 劇說. Shanghai: Gudian wenxue chubanshe.
- JIN Shengtan 金聖嘆
1993: *Tianxia diwu caizishu* 天下第五才子書. Haikou: Hainan chubanshe.
- JING Song 景松
1987: "Xuan Ding ersan shi 宣鼎二三事", in *Shehui kexue zhanxian* 社會科學戰綫 (Vol. 1987/01), S. 309.
- JOHNSON, David
1985: "Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China", in David Johnson (Hrsg.) *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, S. 34-72.
- JOHNSTONE, Simon
1986: (Übers) *The Elegant Dupe + The Leper Girl Qiu Liyu*, in *Chinese Literature*

- (Vol.: spring 1986), S. 167-183.
- KAO, S. Y. Karl 高辛勇
1985: (Hg.) *Classical Chinese Tales of the Supernatural and the Fantastic*. Hongkong: Joint Publishing Co..
- KER, William Paton
1923: *The Art of Poetry: seven lectures*. Oxford: Clarendon Press.
- LI Changli 李長莉
2002: *Wan-Qing Shanghai shehui de bianqian* 晚清上海社會的變遷. Tianjin: Renmin chubanshe.
- LI Jianguo 李劍國
1984: *Tang-qian zhiguai xiaoshuoshi* 唐前志怪小說史. Tianjin: Nankai daxue chubanshe.
1997 [2000]: *Songdai zhiguai chuanqi xulu* 宋代志怪傳奇敘錄. Tianjin: Naikai daxue chubanshe.
- LI Shengping 李盛平
1989: *Zhongguo jinxindai renming dacidian* 中國近現代人名大辭典. Beijing: Zhongguo guoji guangbo chubanshe.
- LI Yanshou 李延壽
1992: (Hg.) *Nanshi* 南史. Beijing: Zhonghua shuju.
- LI Zehou 李澤厚
1994a: *Huaxia meixue* 華夏美學. Hefei: Anhui wenyi chubanshe.
1994b: *Mei de licheng* 美的歷程. Hefei: Anhui wenyi chubanshe.
- LI Zhao 李肇
1957: (Hg.) *Tang guoshi bu* 唐國史補. Shanghai: Guji chubanshe.
- LI Zhaochu 李肇礎
2007: (Übers) *Das Literarische Schaffen ist wie das Schnitzen eines Drachen*. Bochum: Projekt Verlag.
- LIANG Gongchen 梁恭辰
1912 [1983]: *Beidongyuan bilu* 北東園筆錄. Shanghai: Jinbu shuju.
- LIANG Qichao 梁啟超
1999: *Liang Qichao quanji* 梁啟超全集. Beijing: Beijing chubanshe.
- LIANG Shaoren 梁紹壬
1982: *Liangban qiuyu'an suibi* 兩般秋雨盒隨筆. Shanghai: Guji chubanshe.
- LIN Yaling 林雅玲
1989: *Xuan Ding Yeyu qiudeng lu ji Yeyu qiudeng xulu yanjiu* 宣鼎夜雨秋燈錄及夜雨秋燈續錄研究 (Masterarbeit der Tunghai University).
- LIU Shilin 劉世林
1995: "Qingdai wenyan xiaoshuojia zhi fafen zhushuzhe ji qita 清代言言小說家之發憤著書者及其他", in *Ming-Qing xiaoshuo yanjiu* (Vol. 1995/03), S. 14-26.
- LIU Wenjuan 劉雯鵬
2004: *Lidai biji xiaoshuo zhong yinguo baoying gushi yanjiu* 歷代筆記小說中因果報應故事研究 (Dissertation der Chinese Culture University).

- LIU Xiang 劉向
1922: *Lienü zhuan* 列女傳 (Sibu congkan Serie). Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- LIU Xiangyu 劉相雨
2010: *Ruxue yu zhongguo gudai xiaoshuo guanxi lungao* 儒學與中國古代小說關係論稿. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- LIU Xie 劉勰
1922: *Wenxin diaolong* 文心雕龍. (Sibu congkan Serie) Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- LIU Xin 劉歆
1922: *Xijing zaji* 西京雜記. (Sibu congkan Serie) Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- LIU Xinyao 劉馨遙
2007: "Tan Yeyu qiudeng lu dui nüxing lunli sixiang de fanpan 談夜雨秋燈錄對女性倫理思想的反叛", in *Xiangchao* 湘潮 (Vol. 2007/10), S. 51-52.
- LIU Yeqiu 劉葉秋
1959: *Gudian xiaoshuo luncong* 古典小說論叢. Beijing: Zhonghua shuju.
1984: *Wei-Jin Nan-Bei-chao xiaoshuo* 魏晉南北朝小說. Shanghai: Guji chubanshe.
- LIU Yiqing 劉義慶
1954: *Shishuo xinyu* 世說新語. Beijing: Zhonghua shuju.
- LIU Yongqiang 劉勇強
2007: *Zhongguo gudai xiaoshuoshi xulun* 中國古代小說史敘論. Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- LIU Zhiji 劉知幾
1602 [1922]: *Shitong* 史通 (Sibu congkan Serie). Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- LOVEJOY, Arthur Oncken
1924: "On the Discrimination of Romanticisms", in *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America* (Vol. 39, No.2). New York, S. 229-253.
- LU Hsiao-Peng Sheldon 盧曉鵬
1994: *From Historicity to Fictionality: The Chinese Poetics of Narrative*. Stanford: Stanford University Press.
- LU Weijing
2008: *True to Her Word: The Faithful Maiden Cult in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- LU Xun 魯迅
1927: *Zhongguo xiaoshuo shilüe* 中國小說史略. Beijing: Beixin shuju.
1958: *Eryi ji* 而已集. Beijing: Renmin wenxue chubanshe.
1987: *Zhongguo xiaoshuo de lishi de bianqian* 中國小說的歷史的變遷 (Lu Xun quanji 魯迅全集 Buch 9). Beijing: Renmin wenxue chubanshe.
1997: *Guxiaoshuo gouchen* 古小說鈎沉. Ji'nan: Qilu shushe.
- LYON, Willard
1928: (Hg.) *Religious Values in Confucianism: A Source Book of Facts and*

- Opinions. The Jerusalem Meeting of the International Missionary Council.*
- MA Zhenfang 馬振方
1986: *Liaozhai yishu lun* 聊齋藝術論. Shanghai: Wenyi chubanshe.
- MA Zonghuo 馬宗霍
1935 [1984]: *Shulin jishi* 書林紀事. Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- MAENO Naoaki 前野直彬
1986: *Pu Songling zhuan* 蒲松齡傳 (chin. Übersetzung). Taipei: Guoji wenhua shiye youxian gongsi.
1989: *Zhongguo wenxue de shijie* 中國文學的世界 (chin. Übersetzung). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- MAIR, Victor H.
1983: "The Narrative Revolution in Chinese Literature: Ontological Pre-suppositions", in *C.L.E.A.R.* (Vol. 5, No. ½), S. 1-27.
- MAO Chengkun 毛成坤
2007: *Xuan Ding Yeyu qiudeng lu xulu yanjiu* 宣鼎夜雨秋燈錄續錄研究 (Masterarbeit der Qufu Normal University).
- MENG Li 孟麗
2008: *Lun xiaoshuojie geming de yunniang licheng* 論小說界革命的醞釀歷程 (Dissertation der East China Normal University).
- MENG Sen 孟森
2007: *Qingshi jiangyi* 清史講義. Beijing: Zhonghua shuju.
- MORITZ, Ralf
2003a: (Übers) *Das Große Lernen*. Stuttgart: Philipp Reclam jun..
2003b: (Übers) *Konfuzius Gespräche*. Stuttgart: Philipp Reclam jun..
- MOTSCH, Monika
2003: *Die Chinesische Erzählung (Geschichte der Chinesischen Literatur – Band 3)*. München: K. G. Saur.
- MU Jin 穆今
1985: "Xuan Ding de fanchanzu lun 宣鼎的反纏足論", in *Shehui kexue zhanxian* (Vol. 1985/02), S. 321.
- NIENHAUSER, William H. Jr.
2001: "Tang Tales", in Victor Mair (Hg.) *The Columbia History of Chinese Literature*. New York: Columbia University Press, S. 579-594.
- NING Jiayu 寧稼雨 / LI Ruishan 李瑞山
2003: *Zhongguo gudai wenxue fazhanshi* 中國古代文學發展史. Tianjin: Nankai daxue chubanshe.
- PENG Sunyi 彭孫貽
1984: *Pingkou zhi* 平寇志. Shanghai: Guji chubanshe.
- PLAKS, Andrew H.
1977: "Towards a Critical Theory of Chinese Narrative", in *Chinese Narrative: Critical and Theoretical essays*. Princeton: Princeton University Press, S. 309-352.
- POHL, Karl-Heinz

- 2007: *Ästhetik und Literaturtheorie in China* (Geschichte der Chinesischen Literatur – Band 5). München: K. G. Saur.
- PRŮŠEK, Jaroslav
1970: *Chinese History and Literature*. Praha: Academia.
- PU Songling 蒲松齡
1981: *Liaozhai zhiyi* 聊齋志異. Shanghai: Guji chubanshe.
- QIAN Gurong 錢谷融 / LU Shuyuan 魯樞元
1987: (Hg.) *Wenxue xinlixue jiaocheng* 文學心理學教程. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.
- QIAN Mu 錢穆
2009: *Guoshi dagang* 國史大綱. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- QIAN Yong 錢泳
1979: *Lüyuan conghua* 履園叢話. Beijing: Zhonghua shuju.
- QIU Huiying 邱慧瑩
2010: “*Sanshiliu sheng fenduo tuyong yanjiu* 三十六聲粉鐸圖詠研究: *yi yuan-zi Yuan-Ming xiqu de zhezi weili* 以源自元明戲曲的折子為例”, in *Wenxue xinyao* 文學新鑰 (Vol. 11, 2010/06), S. 1-30.
- QU Dajun 屈大均
1985: *Guangdong xinyu* 廣東新語. Beijing: Zhonghua shuju.
- QU Yuan 屈原
1235 [1953]: *Chuci jizhu* 楚辭集註, komm. v. ZHU Xi 朱熹.
- RAWSKI, Evelyn
1985: “Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture”, in David Johnson (Hg.) *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, S. 3-33.
- RODDY, Stephen J.
1998: *Literati Identity and its Fictional Representations in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- ROLSTON, David L.
1997: *Traditional Chinese Fiction and Fiction Commentary*. Stanford: Stanford University Press.
- RÖSEL, Gottfried
1987: (Übers) *Umgang mit Chrysanthemen: 81 Erzählungen der ersten vier Bücher aus der Sammlung Liao-dschai-dschai-yi*. Zürich: Verlag die Waage.
- ROWAN, John
2001: *Ordinary Ecstasy: The Dialectics of Humanistic Psychology*. Philadelphia: Taylor & Francis Inc.
- SANTANGELO, Paolo
2013: *Zibuyu, “What The Master Would Not Discuss”, according to Yuan Mei (1716-1798): A Collection of Supernatural Stories*. Leiden: Brill.
- SCHMIDT-GLINTZER, Helwig
1990: *Geschichte der chinesischen Literatur*. München: Scherz Verlag.
- SCHWARZ, Rainer / WOESLER, Martin
2010: (Übers) *Der Traum der Roten Kammer*. Bochum: Europäischer Universitätsverlag.

SHENG Yang 盛洋

- 2012: "Xuan Ding shengping kao 宣鼎生平考", in *Anhui wenxue* 安徽文學 (xiabanyue 下半月) (Vol. 2012/12), S. 1-5.
 2014: "Xuan Ding jiapu 宣鼎家譜", in *Anhui wenxue* (xiabanyue) (Vol. 2014/11), S. 5-6.
 2015: "The Revival of Zhiguai Storywriting in the Qing Dynasty: in Search for its Reasons", in *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* (Vol. 63, im Erscheinen).

SHI Changyu 石昌渝

- 2004: *Zhongguo gudai xiaoshuo zongmu* 中國古代小說總目. Taiyuan: Shanxi jiaoyu chubanshe.

SHI Gexin 史革新

- 2009: (Hg.) *Zhongguo wenhua tongshi* 中國文化通史: Wan-Qing 晚清. Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe.
 2010: *Wan-Qing xueshu wenhua xinlun* 晚清學術文化新論. Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe.

SHI Jichang 石繼昌

- 1987: "Sui xiaodao biyou keguan zhe 雖小道必有可觀者", in *Shehui kexue zhanxian* (Vol. 1987/01), S. 308-309.

SHI Xubai 史虛白

- 1985: *Diaoji litan* 釣磯立談. Beijing: Zhonghua shuju.

SHRYOCK, John

- 1946: "Confucianism", in Harley MacNair (Hg.) *China*. Berkeley: University of California Press, S. 245-253.

SIKONG Tu 司空圖

- 1922: *Sikong biao sheng wenji* 司空表聖文集 (*Sibu congkan* Serie). Shanghai: Shangwu yinshuguan.
 1985: *Ershisi shipin* 二十四詩品. Beijing: Zhonghua shuju.

SIMA Qian 司馬遷

- 1992: (Hg.) *Shiji* 史記. Beijing: Zhonghua shuju.

SMITH, Richard J.

- 1994: *China's Cultural Heritage*. Boulder: Westview Press.

SONG Xin 宋欣 / YANG Pu 楊浦

- 1987: "Yeyu qiudeng lu, Yeyu qiudeng xulu 夜雨秋燈錄,夜雨秋燈續錄", in *Shehui kexue zhanxian* (Vol. 1987/01), S. 312-313.

STARR, Chloë

- 2007: *Red-light Novels of the Late Qing*. Leiden: Brill.

SU Xing 蘇興

- 1989: "Qiantan Yeyu qiudeng lu yu san-Yan 淺談夜雨秋燈錄與三言", in *Shehui kexue zhanxian* (Vol. 1989/02), S. 318-322.

SUN, Anna

- 2013: *Confucianism as a World Religion*. Princeton: Princeton University Press.

SUN Ruofeng 孫若風

- 2001: *Gaodao renjian* 高蹈人間: *Liuchao wenren xintai shi* 六朝文人心態史.

- Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe.
- TAN Banghe 譚邦和
2006: *Ming-Qing xiaoshuo shi* 明清小說史. Shanghai: Guji chubanshe.
- TANG Degang 唐德剛
1999: *Wan-Qing qishinian* 晚清七十年: *Taiping Tianguo* 太平天國. Taipei: Yuanliu.
- TANG Yongzhong 湯用中
1849: *Yijiong baibian* 翼駟稗編. Beijing.
- TAO Zongyi 陶宗儀
1959: *Nancun chuogeng lu* 南村輟耕錄. Beijing: Zhonghua shuju.
- THEISS, Janet
2004: *Disgraceful Matters: The Politics of Chastity in Eighteenth-Century China*. Berkeley: University of California Press.
- TRETER, Clemens
2004: "Die Literatur der Ming- und Qing-Zeit", in Reinhard Emmerich (Hg.) *Chinesische Literaturgeschichte*. Stuttgart: Metzler, S. 225-287.
- TU Shen 屠紳
1980: *Liuhe neiwai suoyan* 六合內外瑣言. Taipei: Guangwen shuju.
- TU Wei-ming 杜維明
1991: "The Enlightenment Mentality and the Chinese Intellectual Dilemma", in Kenneth Lieberthal (Hg.) *Perspectives on Modern China: Four Anniversaries*, New York: M.E. Sharpe, S. 103-118.
- Tuotuo 脫脫
1990: (Hg.) *Songshi* 宋史. Beijing: Zhonghua shuju.
- VON ZACH, Erwin
1952: (Übers) *Tu Fu's Gedichte*. Cambridge: Harvard University Press.
1958: (Übers) *Die Chinesische Anthologie: Übersetzungen aus dem Wen hsüan*. Cambridge: Harvard University Press.
- WAKEMAN, Frederic, Jr.
1985: *The Great Enterprise*. Berkeley: University of California Press.
- WALFORD, Clea
2006: *Zwischen Himmel und Unterwelt – der Mensch und sein gesellschaftliches Umfeld in der Geschichtensammlung Yuewei caotang biji von Ji Yun* (Dissertation der Universität Hamburg).
- WANG Bo 王勃
1640 [1922]: *Wang Zi'an ji* 王子安集 (*Sibu congkan* Serie). Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- WANG Chengji 王成驥 / DONG Chunlin 董春霖 / CAI Jingkun 蔡景昆
1983: *Zhongguo wenxueshi mingci jieshi* 中國文學史名詞解釋. Beijing: Zhongguo zhanwang chubanshe.
- WANG Fenghua 王豐華
2005: "Jindai songshi yundong kaobian 近代宋詩運動攷辨", in *Shehui kexue yanjiu* 社會科學研究 (Vol. 2005/06), S. 168-171.
- WANG Houyu 王厚宇 / LIU Zhenyong 劉振永

- 2013: "Xuan Ding Mohai huagao jiedu 宣鼎墨海畫稿解讀", in *Wenwu jian-ding yu jianshang* 文物鑑定與鑑賞 (Nr. 35), S. 28-33.
- WANG Jia 王嘉
1981: *Shiyi ji* 拾遺記. Beijing: Zhonghua shuju.
- WANG Jian 王械
1990: *Qiudeng conghua* 秋燈叢話. Ji'nan: Huanghe chubanshe.
- WANG Lianru 王連儒
2002: *Zhiguai xiaoshuo yu renwen zongjiao* 志怪小說與人文宗教. Ji'nan: Shandong daxue chubanshe.
- WANG Shouren 王守仁
1936: *Wang Yangming quanji* 王陽明全集. Shanghai: Shijie shuju.
- WANG Tao 王韜
1912: *Dunku lanyan* 遯窟謠言. Shanghai: Xiyin shuwu.
- WANG Xianqian 王先謙
1999: (Hg.) *Shichao donghualu* 十朝東華錄. Beijing: Zhongguo yanshi chubanshe.
- WANG Yan 王燕
2005: "Lun zaoqi Shenbao kanzai de wenxue zuopin 論早期申報刊載的文學作品", in *Jianghai xuekan* 江海學刊 (Vol. 2005/06), S. 164-169.
- WANG Yingzhi 王英志
2002: *Yuan Mei pingzhuan* 袁枚評傳. Nanjing: Nanjing daxue chubanshe.
- WEBER, Max
2006: *Religion und Gesellschaft*. Frankfurt/M: Zweitausendeins.
- WEBER-SCHÄFER, Peter
1967: *Altchinesische Hymnen*. Köln: Jakob Hegner.
- WEN Juan 文娟
2006: *Shenbaoguan yu zhongguo jindai xiaoshuo fazhan zhi guanxi yanjiu* 申報館與中國近代小說發展之關係研究 (Dissertation der East China Normal University).
2007: "Shilun zaoqi Shenbaoguan de xiaoshuo chuban shiye jiqi yingxiang 試論早期申報館的小說出版事業及其影響", in *Zhongwen zixue zhidao* 中文自學指導 (Vol. 2007/03), S. 33-38.
- WILHELM, Richard
1912: (Übers) *Dschuang Dsi*. Jena: Eugen Diederichs.
1916: (Übers) *Mong Dsi*. Jena: Eugen Diederichs.
- WRIGHT, Mary Clabaugh
1967: *The Last Stand of Chinese Conservatism*. Stanford: Stanford University Press.
- WU Chichang 吳熾昌
1988: *Kechuang xianhua* 客窗閑話 (Hauptband + Fortsetzungsband). Beijing: Wenhua yishu chubanshe.
- WU Gongzheng 吳功正
1985: *Xiaoshuo meixue* 小說美學. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe.

WU Liquan 吳禮權

1997: *Zhongguo biji xiaoshuo shi* 中國筆記小說史. Beijing: Shangwu yinshuguan.

WU Na 吳娜

2006: *Xuan Ding Yeyu qiudeng lu ji Yeyu qiudeng xulu yanjiu* 宣鼎夜雨秋燈錄及夜雨秋燈續錄研究 (Masterarbeit der Anhui Normal University).

2009: "Wanji wenyan xiaoshuojia Xuan Ding Yeyu qiudeng lu ji xulu yanjiu zhuangkuang 皖籍文言小說家宣鼎夜雨秋燈錄及續錄研究概況", in *Anhui wenxue (xiabanyue)* (Vol. 2009/04), S. 50-52.

WU Zhenfang 吳震方

1985: *Lingnan zaji* 嶺南雜記. Beijing: Zhonghua shuju.

WU Zhida 吳志達

1994: *Zhongguo wenyan xiaoshuo shi* 中國文言小說史. Ji'nan: Qilu shushe.

Xiao Hengxiangshi Zhuren 小橫香室主人

1936 [1998]: *Qingchao yeshi daguan* 清朝野史大觀. Shanghai: Zhonghua shuju.

XIE Fangde 謝枋得

1985: *Xie Dieshan ji* 謝疊山集. Beijing: Zhonghua shuju.

XIN Wen 辛文

1988: "Damaozi yu gaomaozi 大帽子與高帽子", in *Shehui kexue zhanxian* (Vol. 1988/01), S. 341.

XU Feng'en 許奉恩

1988: *Lisheng* 里乘. Ji'nan: Qilu shushe.

XU Hao 許浩

1936: *Fuzhai riji* 復齋日記. Shanghai: Shangwu yinshuguan.

XU Ke 徐珂

2010: (Hg.) *Qingbai leichao* 清稗類鈔. Beijing: Zhonghua shuju.

XU Ling 徐陵

1922: (Hg.) *Yutai xinyong* 玉臺新詠 (*Sibu congkan* Serie). Shanghai: Shangwu yinshuguan.

XU Pei 徐沛

1993: *Cheng Yanqiu zhuan* 程硯秋傳. Chengdu: Sichuan minzu chubanshe.

XU Shiyi 徐時儀

2005: "Xuanying zhongjing yinyi fangyan suyu cikao 玄應眾經音義方言俗語詞考", in *Hanyu xuebao* 漢語學報 (Vol. 2005/01), S. 9-18.

XUAN Ding 宣鼎

1876: *Sanshiliu sheng fenduo tuzong* 三十六聲粉鐸圖詠 + *Duoyu yiyun* 鐸餘逸韻.

1877a: *Fanhunxiang* 返魂香. Shanghai: Shenbaoguan.

1877b: *Yeyu qiudeng lu* 夜雨秋燈錄. Shanghai: Shenbaoguan.

1880: *Yeyu qiudeng xulu* 夜雨秋燈續錄. Shanghai: Shenbaoguan.

1912 [1983]: *Yeyu qiudeng lu*. Shanghai: Jinbu shuju.

1986: *Yeyu qiudeng lu*, komm. v. Xiangyidian 香一點. Ji'nan: Qilu shushe.

1987a: *Yeyu qiudeng lu*, komm. v. Henghe 恆鶴. Shanghai: Guji chubanshe.

- 1987b: *Yeyu qiudeng lu*, komm. v. SONG Xin 宋欣. Changchun: Shidai wenyi chubanshe.
- 1999: *Yeyu qiudeng lu*, komm. v. XIANG Chunwen 項純文. Hefei: Huangshan shushe.
- XUE Hongji 薛洪勳
- 1988: “Cuotuo bushang lingyunfu, qieyu baiguan jiehuanyuan 蹉跎不上凌雲賦,且與稗官結幻緣”, in *Shehui kexue zhanxian* (Vol. 1988/03), S. 252-260.
- XUE Hongji 薛洪勳 / WANG Cuigang 王粹剛 / LI Weishi 李偉實
- 1981: *Ming-Qing wenyan xiaoshuo xuan* 明清文言小說選. Changsha: Hunan Renmin Chubanshe.
- YANG Hailong 仰海龍
- 2008: “*Yeyu qiudeng lu* zhong fengsu miaoxie qianlun 夜雨秋燈錄中風俗描寫淺論”, in *Xiandai yuwen* 現代語文 (Vol. 2008/08), S. 51-52.
- 2009: *Xuan Ding Yeyu qiudeng lu yanjiu* 宣鼎夜雨秋燈錄研究 (Masterarbeit der Yangzhou University).
- YANG Shiqin 楊士欽
- 2006: *Liaozhai zhiyi yu qihou de chuanqi xiaoshuo bijiao yanjiu* 聊齋志異與其後的傳奇小說比較研究 (Masterarbeit der Qufu Normal University).
- YE Tingxin 葉庭欣
- 2009: *Qingdai Liaozhai zhiyi pinglun yanjiu* 清代聊齋志異評論研究 (Masterarbeit der National Chengchi University).
- YE Xiaoqing 葉曉青
- 2003: *The Dianshizhai Pictorial: Shanghai Urban Life 1884-1898*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies.
- YI Zongkui 易宗夔
- 1918 [1982]: *Xin Shishuo* 新世說.
- YING Yi 應誼
- 1932: (Übers) *Ein Seltsamer Wandermönch*, in *China-Dienst* (Nr. 2).
- Yongne Jushi 慵訥居士
- 1912 [1983]: *Zhiwen lu* 咫聞錄. Shanghai: Jinbu shuju.
- YOSHIKAWA Kojiro 吉川幸次郎
- 1987: *Zhongguo wenxue shi* 中國文學史 (chin. Übersetzung). Chengdu: Sichuan renmin chubanshe.
- YU Meilian 于美蓮
- 2010: *Xueren congjun yu wan-Qing junren shehui bianqian* 學人從軍與晚清軍人社會變遷 (Masterarbeit der Shanghai Normal University).
- YU Shihao 于師號
- 2005: *Xuan Ding yu Yeyu qiudeng lu yanjiu* 宣鼎與夜雨秋燈錄研究 (Masterarbeit der Nanjing Normal University).
- 2006 “*Yeyu qiudeng lu* yishu xintan 夜雨秋燈錄藝術新探”, in *Yuwen xuekan* 語文學刊 (Vol. 2006/10), S. 94-97.
- 2008: “*Yeyu qiudeng lu* benshi kao 夜雨秋燈錄本事考”, in *Ming-Qing xiaoshuo yanjiu* (Vol. 2008/04), S. 214-223.

- 2009: "Yeyu qiudeng lu benshi zaikao 夜雨秋燈錄本事再考", in *Ming-Qing xiaoshuo yanjiu* (Vol. 2009/03), S. 249-260.
- YU Yue 俞樾
1986: *Youtai xianguan biji* 右台仙館筆記. Ji'nan: Qilu shushe.
- YUAN Mei 袁枚
1986: *Zibuyu* 子不語 + *Xu Zibuyu* 續子不語. Changsha: Yuelu shushe.
1993: *Zibuyu* + *Xu Zibuyu*. Nanjing: Jiangsu guji chubanshe.
- YUE Chengcheng 岳成成
2010: *Xuan Ding wenxue chuanguo yanjiu* 宣鼎文學創作研究 (Masterarbeit der Hunan Normal University).
- YUE Jun 樂鈞
1987: *Ershi lu* 耳食錄. Changchun: Shidai wenyi chubanshe.
- ZANG Lihe 臧勵穌
1931: *Zhongguo gujin diming dacidian* 中國古今地名大辭典. Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- ZEITLIN, Judith T.
1993: *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale*. Stanford: Stanford University Press.
- ZHAN Xiaoyong 占驍勇
2001: "Cong yishi dao xiaoshuo 從軼事到小說", in *Nankai xuebao* 南開學報 (Vol. 2001/05), S. 69-74.
2002: "Qing-mo Min-chu weibai congkao 清末民初偽稗叢攷", in *Wenxian wenxian* (Vol. 2002/01), S. 123-136.
- ZHANG Bing 張兵
2005: (Hg.) *Wubaizhong Ming-Qing xiaoshuo bolan* 五百種明清小說博覽. Shanghai: Cishu chubanshe.
- ZHANG Chao 張潮
1912 [1983]: *Yuchu xinzhishi* 虞初新志. Shanghai: Jinbu shuju.
- ZHANG Hong 張泓
2010: "Yuewei caotang biji dui Liaozhai zhiyi de zhize yu yingshe 閱微草堂筆記對聊齋志異的指責與影射", in *Chuxiong shifan xueyuan xuebao* 楚雄師範學院學報 (Vol. 2010/02), S. 1-5.
- ZHANG Hua 張華
1936: "Jiliao fu 鷓鴣賦", in XIAO Tong (Hg.) *Wenxuan*. Shanghai: Zhonghua shuju, S. 142-143.
- ZHANG Jingqiu 張靜秋
1997: "Tangren xiaoshuo zhi liuya, Liaozhai zhiyi zhi dichuan 唐人小說之流亞, 聊齋志異之嫡傳", in *Ming-Qing xiaoshuo yanjiu* (Vol. 1997/02), S. 156-166.
- ZHANG Junfang 張君房
1992: *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (Daozang 道藏 Buch 22). Beijing/Shanghai/Tianjin.
- ZHANG Xiaonan 張筱南
2001: "Shilun Yeyu qiudeng lu zhongde xiashi xingxiang 試論夜雨秋燈錄中的

- 俠士形象”, in *Lilun yuekan* 理論月刊 (Vol. 2001/11), S. 23-24.
- ZHANG Yili 張昉麗 / YU Shihao 于師號
2008: “Wan-Qing chuanqi linzhong de yiduo qipa 晚清傳奇林中的一朵奇葩”, in *Sichuan xiju* 四川戲劇 (Vol. 2008/02), S. 74-76.
- ZHANG Zhenguo 張振國
2009a: “Lun Xuan Ding Yeyu qiudeng lu dui Qingshi de jixu he chuangxin 論宣鼎夜雨秋燈錄對情史的繼續和創新”, in *Pu Songling yanjiu* (Vol. 2009/01), S. 149-158.
2009b: “Xuan Ding shengzunian ji wenxian yicun luekao 宣鼎生卒年及文獻遺存略考”, in *Chuzhou xueyuan xuebao* 滁州學院學報 (Vol. 2009/04), S. 5-6.
- ZHANG Zhongjing 張仲景
1980: *Shanghan zabing lun* 傷寒雜病論. Nanning: Guangxi renmin chubanshe.
- ZHANG Zongtai 張宗泰
1934 [1998]: *Beixiu Tianchangxian zhigao* 備修天長縣志稿.
- ZHAO Jingshen 趙景深
1986: *Zhongguo xiqu congkan* 中國戲曲叢談. Ji'nan: Qilu shushe.
- ZHAO Xiaohuan
2005: *Classical Chinese Supernatural Fiction – A Morphological History*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- ZHENG Sixiao 鄭思肖
1905: *Xinshi* 心史.
- ZHOU Ciji 周次吉
1990: *Liuchao zhiguai xiaoshuo yanjiu* 六朝志怪小說研究. Taibei: Wenjin chubanshe.
- ZHOU Dunyi 周敦頤
1937: *Zhouzi quanshu* 周子全書. Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- ZHOU Jiming 周積明
1994: *Ji Yun pingzhuan* 紀昀評傳. Nanjing: Nanjing daxue chubanshe.
- ZHOU Lirong 周利榮
2007: “Wenming Shuju kao 文明書局考”, in *Chuban shiliao* 出版史料 (Vol. 2007/02), S. 97-101.
- ZHOU Zuyan
2013: *Daoist Philosophy and Literati Writings in Late Imperial China: A Case Study of The Story of the Stone*. Hongkong: The Chinese University Press.
- ZHU Baojiong 朱保炯 / XIE Peilin 謝沛霖
1980: *Ming-Qing jinshi timing beilu suoyin* 明清進士題名碑錄索引. Shanghai: Guji chubanshe.
- ZHU Changrong 朱昌榮
2010: “Yong-Qian zhiji Cheng-Zhu lixue shiwei kaocha 雍乾之際程朱理學式微考察”, in *Qingshi luncong* 清史論叢 (Vol. 2010), S. 214-237.
- ZHU Fang 朱方 / LIU Junren 劉鈞仁

- 1930: *Zhongguo diming dacidian* 中國地名大辭典. Beijing: Beiping yanjiuyuan.
ZHU Jie 朱捷
1988: “Chaoyi xiangwai, jingce yuanyong 超以象外, 警策淵永”, in *Mingzuo xinshang* 名作欣賞 (Vol. 1988/06), S. 27-29.
ZHU Xi 朱熹
1983: *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集註. Beijing: Zhonghua shuju.

Internet-Quelle

Shenbao 申報-Zeitung. Staatsbibliothek zu Berlin – „Cross Asia“, online Datenbank.
Siehe <http://crossasia.org/databases.html>

Versicherung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit mit dem Titel

Innerweltlichkeit oder Nichtinnerweltlichkeit: das ist dort die Frage!

— Xuan Ding (1832-1879) und dessen *Yeyu qiudeng lu*

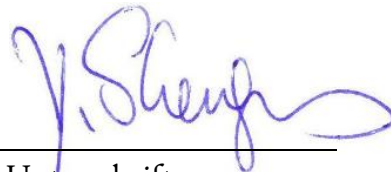
ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe; die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Bei der Auswahl und Auswertung des Materials sowie bei der Herstellung des Manuskripts habe ich keine Unterstützungsleistungen von anderen Personen erhalten. Insbesondere habe ich nicht die Hilfe eines Promotionsberaters in Anspruch genommen. Dritte haben von mir weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen.

Die Arbeit wurde bisher weder im Inland noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und ist auch noch nicht veröffentlicht worden.

18.2.2015

Datum



Unterschrift